汉译世界学术名著丛书

西方哲学史

上卷

〔英〕罗素 著

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部
1981 年 1 月

西方哲学史

美国版序言

目前已经有不少部哲学史了，我的目的并不是要仅仅在它们之中再加上一部。我的目的是要揭示，哲学乃是社会生活与政治生活的一个组成部分：它并不是卓越的个人所做出的孤立的思考，而是曾经有各种体系盛行过的各种社会性格的产物与成因。这一目的就要求我们对于一般历史的叙述，比通常哲学史家所做的为多。我还发觉这一点对于一般读者未必是很熟悉的那几段时期，尤其必要。经院哲学的大时代乃是十一世纪改革的产物，而这些改革又是对于前一个时期的颓废腐化的反作用。如果对于罗马灭亡与中古教权兴起之间的那几个世纪没有一些知识的话，就会难于理解十二、三世纪知识界的气氛。在处理这段时期时，正如处理其他时期一样，我的目的仅仅在于提供——就造成哲学家们的时代而言，以及哲学家们对于其形成也与有力焉的那些时代而言，——我认为是若想对哲学家有同情的理解时，有必要加以叙述的一般历史。

这种观点的后果之一就是：它给予一个哲学家的地位，往往并不就是他的哲学的优异性所应得的地位。例如，就我来说，我认为斯宾诺莎是比洛克更伟大的哲学家，但是他的影响却小得多；因此我处理他就要比处理洛克简略得多。有些人——例如卢梭和拜伦——虽然在学术的意义上完全不是什么哲学家，但是他们却是如此深远地影响了哲学思潮的气质，以致于如果忽略了他们，便不可能理解哲学的发展。就这一方面而论，甚至于纯粹的行动家们有时也具有很大的重要性；很少哲学家对于哲学的影响之大是能比得上亚力山大大帝、查理曼或者拿破仑的。莱库格斯如果确有其人的话，就更是一个显著的例子了。

企图包罗的时期既然是如此之广，就必须要有大刀阔斧的选择原则。我读过一些标准的哲学史之后，得到了这样一个结论：过分简短的叙述是不会给读者以什么有价值的东西的；因此我就把那些我以为似乎不值得详尽处理的人物（除了极少数的例外）完全略过不提。在我所讨论的人物中，我只提到看来是与他们的生平以及他们的社会背景有关的东西；有时候，我甚至于把某些本身无关重要的细节也记录下来，只要我认为它们足以说明一个人或者他的时代。

最后，对研究我的庞大题材中的任何一部分的专家们，我还该说几句辩解的话。关于任何一个哲学家，我的知识显然不可能和一个研究范围不太广泛的人所能知道的相比。我毫不怀疑，很多人对于我所述及的任何一个哲学家，——除了莱布尼兹之外——都比我知道得多。然而，如果这就成为应该谨守缄默的充分理由，那末结果就会没有人可以论述某一狭隘的历史片断范围以外的东西了。斯巴达对于卢梭的影响、柏拉图对于十三世纪以前基督教哲学的影响、奈斯脱流斯教派[①]对于阿拉伯人以及从而对于阿奎那的影响、自从伦巴底诸城的兴起直到今天为止圣安布洛斯对于自由主义的政治哲学的影响，这都是一些只有在一部综合性的历史著作里才能处理的题材。根据这些理由，我要求发现我对于自己题目中某些部分的知识显得不足的读者们鉴谅，如果不需要记住“ 时间如飞车 ”的话，我在这些方面的知识本来是会比较充分的。

[①] 即景教。——译者

本书得以问世要归功于巴恩斯（Albert C. Barnes）博士，原稿是为宾夕法尼亚大学的巴恩斯基金讲座而写的，其中有一部分曾讲授过。

正如在最近十三年以来我的大部分工作一样，我的妻子巴特雷西亚·罗素在研究方面以及在许多其他方面都曾大大地帮助过我。

伯特兰·罗素

英国版序言

如果要使本书免于受到多于其所应得的严厉的批评（毫无疑问，严厉的批评是它所应得的）的话，作一些辩解和说明就是必要的。

向研究不同学派和个别哲学家们的专家们，应当说几句辩解的话。对于我所论述的每一个哲学家，莱布尼兹可能例外，都有人比我知道得更多。然而，如果要写一部涉及广泛范围的著作，这种情况就是难以避免的：既然我们并不是不死的神仙，则凡写这样书的人，其对于书中任何一部分所花费的时间，势必比一个集中精力于一个作者或一个短时代的人所能花费的时间要少。有些对学术要求严格而毫不宽贷的人们会断言：涉及广泛范围的书根本就不应当写，或者，如果写的话，也应当由许多作者的专题论文所组成。但是许多作者的合作是有其缺点的。如果在历史的运动中有任何统一性，如果在前后所发生的事件之间有任何密切联系；那末，为了把它表述出来，对前后不同时代所发生的事情就应在一个人的思想中加以综合。一个研究卢梭的学者在正确叙述其和柏拉图与普鲁塔克书中的斯巴达的关系方面可能有困难，一个研究斯巴达的历史家未必就能先知般地意识到霍布斯、费希特和列宁。本书的目的正是要显示这样的关系，而这一目的只有通过进行广泛范围的考察才能完成。

哲学史已经很多了，但据我所知，还没有一部其目的与我为自己所定的完全相同。哲学家们既是果，也是因。他们是他们时代的社会环境和政治制度的结果，他们（如果幸运的话）也可能是塑造后来时代的政治制度信仰的原因。在大多数哲学史中，每一个哲学家都是仿佛出现于真空中一样；除了顶多和早先的哲学家思想有些联系外，他们的见解总是被描述得好象和其他方面没有关系似的。与此相反，在真相所能容许的范围内，我总是试图把每一个哲学家显示为他的环境的产物，显示为一个以笼统而广泛的形式，具体地并集中地表现了以他作为其中一个成员的社会所共有的思想与感情的人。

这就需要插入一些纯粹社会史性质的篇章。如果没有关于希腊化时代的一些知识，就没有人能够理解斯多葛派和伊壁鸠鲁派，如果不具备一些从第五世纪到第十五世纪基督教发展的知识，就不可能理解经院哲学。因此，我简单扼要地叙述了在我看来对哲学思想最有影响的主要历史梗概；对于某些读者可能不很熟习的历史，我还作了极为详尽的叙述——例如，在初期中世史方面。但在这些历史性的篇章里，我已严格地摒除了任何看来对当时和后代哲学没有、或很少有关系的情节。

在象本书这样一部著作里，材料的选择是一个很难的问题。如果没有细节，则作品就会空洞而乏味；如果有细节，又有过分冗长令人难以忍受的危险。我寻求了一个折衷办法，这就是只叙述那些在我看来具有相当重要性的哲学家；关于他们所提到的则是这样一些细节，即使其本身不具有基本重要性，却有着阐明或使描绘显得生动的性质，因而是有价值的。

哲学，从远古以来，就不仅是某些学派的问题，或少数学者之间的论争问题。它乃是社会生活的一个重要部分，我就是试图这样来考虑它的。如果本书有任何贡献的话，它就是从这样一种观点得来的。

本书的问世，应归功于巴恩斯博士；它原是为宾夕法尼亚大学巴恩斯基金讲座撰写的，并曾部分地在该处讲授过。

正如在最近 13 年以来我的大多数著作一样，在研究工作和其他许多方

面，我曾受到我的妻子巴特雷西亚·罗素的大力协助。

绪　　论

我们所说的“哲学的”人生观与世界观乃是两种因素的产物：一种是传统的宗教与伦理观念，另一种是可以称之为“科学的”那种研究，这是就科学这个词的最广泛的意义而言的。至于这两种因素在哲学家的体系中所占的比例如何，则各个哲学家大不相同；但是唯有这两者在某种程度上同时存在，才能构成哲学的特征。

哲学这个词曾经被人以各种方式使用过，有的比较广泛，有的则比较狭隘。我是在一种很广泛的意义上使用这个词的，现在就把这一点解释一下。

哲学，就我对这个词的理解来说，乃是某种介乎神学与科学之间的东西。它和神学一样，包含着人类对于那些迄今仍为确切的知识所不能肯定的事物的思考；但是它又象科学一样是诉之于人类的理性而不是诉之于权威的，不管是传统的权威还是启示的权威。一切确切的知识——我是这样主张的——都属于科学；一切涉及超乎确切知识之外的教条都属于神学。但是介乎神学与科学之间还有一片受到双方攻击的无人之域；这片无人之域就是哲学。思辩的心灵所最感到兴趣的一切问题，几乎都是科学所不能回答的问题；而神学家们的信心百倍的答案，也已不再象它们在过去的世纪里那么令人信服了。世界是分为心和物吗？如果是这样，那么心是什么？物又是什么？心是从属于物的吗？还是它具有独立的能力呢？宇宙有没有任何的统一性或者目的呢？它是不是朝着某一个目标演进的呢？究竟有没有自然律呢？还是我们信仰自然律仅仅是出于我们爱好秩序的天性呢？人是不是天文学家所看到的那种样子，是由不纯粹的碳和水化合成的一块微小的东西，无能地在一个渺小而又不重要的行星上爬行着呢？还是他是哈姆雷特所看到的那种样子呢？也许他同时是两者吗？有没有一种生活方式是高贵的，而另一种是卑贱的呢？还是一切的生活方式全属虚幻无谓呢？假如有一种生活方式是高贵的，它所包含的内容又是什么？我们又如何能够实现它呢？善，为了能够值得受人尊重，就必须是永恒的吗？或者说，哪怕宇宙是坚定不移地趋向于死亡，它也还是值得加以追求的吗？究竟有没有智慧这样一种东西，还是看来仿佛是智慧的东西，仅仅是极精炼的愚蠢呢？对于这些问题，在实验室里是找不到答案的。各派神学都曾宣称能够做出极其确切的答案，但正是他们的这种确切性才使近代人满腹狐疑地去观察他们。对于这些问题的研究——如果不是对于它们的解答的话，——就是哲学的业务了。

你也许会问，那末为什么要在这些不能解决的问题上面浪费时间呢？对于这个问题，我们可以以一个历史学家的身分来回答，也可以以一个面临着宇宙孤寂的恐怖感的个人的身分来回答。

历史学家所作的答案，在我力所能及的范围内，将在本书内提出来。自从人类能够自由思考以来，他们的行动在许多重要方面都有赖于他们对于世界与人生的各种理论，关于什么是善什么是恶的理论。这一点在今天正象在已往任何时候是同样地真确。要了解一个时代或一个民族，我们必须了解它的哲学；要了解它的哲学，我们必须在某种程度上自己就是哲学家。这里就有一种互为因果的关系，人们生活的环境在决定他们的哲学上起着很大的作用，然而反过来他们的哲学又在决定他们的环境上起着很大的作用。这种贯穿着许多世纪的交互作用就是本书的主题。

然而，也还有一种比较个人的答案。科学告诉我们的是我们所能够知道

的事物，但我们所能够知道的是很少的；而我们如果竟忘记了我们所不能知道的是何等之多，那末我们就会对许多极重要的事物变成麻木不仁了。另一方面，神学带来了一种武断的信念，说我们对于事实上我们是无知的事物具有知识，这样一来就对于宇宙产生了一种狂妄的傲慢。在鲜明的希望与恐惧之前而不能确定，是会使人痛苦的；可是如果在没有令人慰藉的神话故事的支持下，我们仍希望活下去的话，那末我们就必须忍受这种不确定。无论是想把哲学所提出的这些问题忘却，还是自称我们已经找到了这些问题的确凿无疑的答案，都是无益的事。教导人们在不能确定时怎样生活下去而又不致为犹疑所困扰，也许这就是哲学在我们的时代仍然能为学哲学的人所做出的主要事情了。

与神学相区别的哲学，开始于纪元前六世纪的希腊。在它经过了古代的历程之后，随着基督教的兴起与罗马的灭亡，它就又浸没于神学之中。哲学的第二个伟大的时期自十一世纪起至十四世纪为止，除了象皇帝弗里德里希二世（1195—1250）那样极少数的伟大的叛逆者而外，是完全受天主教会支配着的。这一时期以种种混乱而告结束，宗教改革就是这些混乱的最后结果。第三个时期，自十七世纪至今天，比起前两个时期的任何一个来，更受着科学的支配；传统的宗教信仰仍占重要地位，但却感到有给自己作辩护的必要了；而每当科学似乎是使改造成为必要的时候，宗教信仰总是会被改造的。这一时期很少有哲学家在天主教立场上是正统派，而且在他们的思想里世俗的国家也要比教会重要得多。

社会团结与个人自由，也象科学与宗教一样，在一切的时期里始终是处于一种冲突状态或不安的妥协状态。在希腊，社会团结是靠着对城邦的忠诚而得到保证的；即使是亚里士多德（虽则在他那时候亚力山大正在使得城邦成为过时的陈迹），也看不出任何其他体制能有更多的优点。个人自由因个人对城邦的责任而被缩减的程度，是大有不同的。在斯巴达，个人所享有的自由要和在现在的德国或俄国一样地少；在雅典，则除了有时候有迫害而外，公民在最好的时代里曾享有过不受国家所限制的极大的自由。希腊思想直到亚里士多德的时代为止，一直为希腊人对城邦的宗教热诚与爱国热诚所支配；它的伦理体系是适应于公民们的生活的，并且有着很大的政治成份在内。当希腊人最初臣服于马其顿人，而后又臣服于罗马人的时候，与他们独立的岁月相适应的那些概念就不能再适用了。这就一方面，由于与传统断绝而丧失了蓬勃的生气，而另一方面又产生了一种更为个人化的、更缺少社会性的伦理。斯多葛派认为有德的生活乃是一种灵魂对上帝的关系，而不是公民对国家的关系。这样他们便为基督教准备了道路，因为基督教和斯多葛主义一样，起初也是非政治性的，在它最初的三个世纪里，它的信徒们都是对政府毫无影响的。从亚力山大到君士坦丁的六个半世纪里，社会团结既不是靠哲学，也不是靠古代的忠诚，而是靠强力，最初是靠军队的强力，尔后则是靠行政机构的强力，才获得保障的。罗马军队、罗马道路、罗马法与罗马官吏首先创立了，随后又维系了一个强大的中央集权的国家。没有什么是可以归功于罗马哲学的，因为根本就没有什么罗马哲学。

在这个漫长的时期里，从自由的时代所继承下来的希腊观念经历了一番逐渐转化的过程。某些古老的观念，尤其是那些我们认为最富于宗教色彩的观念，获得了相对的重要性；而另外那些更富理性主义色彩的观念则因为它们不再符合时代的精神，就被人们抛弃了。后来的异教徒们就是以这种方式

整理了希腊的传统，使它终于能够被吸收到基督教的教义里来。

基督教把一个早已为斯多葛派学说所包含了的、然而对古代的一般精神却是陌生的重要见解给普及化了。我指的就是认为一个人对上帝的责任要比他对国家的责任更为必要的那种见解。象苏格拉底和使徒们所说的“我们应该服从神更甚于服从人”的这种见解，在君士坦丁皈依基督教以后一直维持了下来，因为早期基督徒的皇帝们都是阿利乌斯教派倾向于阿利乌斯主义。当皇帝变成了正统的教徒以后，这种见解就中断了。在拜占廷帝国它却仍然潜存着，正如后来它在俄罗斯帝国一样，俄罗斯帝国的基督教本是从君士坦丁堡传来的[①]。但是在西方，天主教的皇帝们几乎是立即（除了高卢的某几部分而外）就被异教徒的蛮人征服者所取而代之，于是宗教忠贞应优越于政治忠贞的思想就保存了下来，而且在某种程度上迄今依然保存着。

野蛮人的入侵中断了西欧文明达六个世纪之久。但它在爱尔兰却不绝如缕，直到九世纪时丹麦人才摧毁了它；在它灭亡之前它还在那里产生过一位出色的人物，即司各脱·厄里根纳。在东罗马帝国，希腊文明以一种枯朽的形式继续保存下去，好象在一所博物馆里面一样，一直到 1453 年君士坦丁堡的陷落为止。然而除了一种艺术上的传统以及查士丁尼的罗马法典而外，世界上并没有什么重要的东西是出自君士坦丁堡的。

在黑暗时代，自五世纪末叶至十一世纪中叶，西罗马世界经历了一些非常有趣的变化。基督教所带来的对上帝的责任与对国家的责任两者之间的冲突，采取了教会与国王之间的冲突的形式。教皇的教权伸展到意大利、法国与西班牙、大不列颠与爱尔兰、德国、斯堪的那维亚与波兰。起初，除了在意大利和法国南部以外，教皇对于主教们和修道院长们的控制力量本是很薄弱的；但自从格雷高里第七的时代（十一世纪末）以来，教皇对他们就有了实际而有效的控制力量。从那时候起，教士在整个西欧就形成一个受罗马指挥的单一组织，巧妙地而又无情地追逐着权势；一直到公元 1300 年以后，他们在与世俗统治者的斗争之中通常总是胜利的。教会与国家之间的冲突不仅是一场教士与俗人的冲突。同时也是一场地中海世界与北方蛮族之间的冲突的重演。教会的统一就是罗马帝国统一的反响；它的祷文是拉丁文，它的首脑人物主要是意大利人西班牙人和南部法国人。他们的教育（当教育恢复起来之后）也是古典的；他们的法律观念和政府观念在马尔库斯·奥勒留皇帝看来要比近代的君主们看来恐怕更容易理解。教会同时既代表着对过去的继续，又代表着当时最文明的东西。

反之，世俗权力则掌握在条顿血统的王侯们的手中，他们企图尽力保持他们从日耳曼森林里所带出来的种种制度。绝对的权力与这些制度是格格不入的；对于这些生气勃勃的征服者们说来显得是既沉闷而又毫无生气的那些法律制度，情形也是如此。国王必须和封建贵族分享自己的权力，但是大家都希望不时地可以采取战争、谋杀、掠夺或者奸淫的形式以发泄激情。君主们也可以忏悔，因为他们衷心里是虔敬的，而且忏悔本身毕竟也是激情的一种形式。可是教会却永远也不能使他们有近代雇主所要求于，而且通常可以获得于他的雇工们的那种循规蹈矩的良好品行。当精神激动的时候，如果他们不能喝酒、杀人、恋爱，那末征服全世界又有什么用呢？而且他们有勇敢的骑士队伍，为什么要听命于发誓独身而又没有兵权的书呆子呢？尽管教会

[①] 这就是为什么现代的俄国人认为我们不应该服从辩证唯物主义有甚于我们应该服从斯大林。

不同意，他们仍然保存着决斗和比武的审判方法，而且他们还发展了马上比武和献殷勤的恋爱。有时候，他们甚至一阵狂暴发作还会杀死显赫的教士。

所有的武装力量都在国王这方面，然而教会还是胜利的。教会获得胜利，部分地是因为它几乎享有教育的独占权，部分地是因为国王们彼此经常互相作战；但是除了极少数的例外，主要地却是因为统治者和人民都深深地相信教会掌握着升天堂的钥匙的权力。教会可以决定一个国王是否应该永恒地升天堂还是下地狱；教会可以解除臣民们效忠的责任，从而就可以鼓动反叛。此外，教会还代表着足以代替无政府状态的秩序，因而就获得了新兴的商人阶级的支持。尤其在意大利，这最后的一点是有决定意义的。

条顿人至少要保持教会一部分的独立性的企图，不仅表现在政治上，也表现在艺术、传奇、骑士道和战争上。但这一点却很少表现在知识界，因为教育差不多是完全限于教士阶级的。中古时代所公开表现出来的哲学并不就是一面精确的时代镜子，而仅是一党一派的思想镜子。然而，就在教士里面——尤其是弗兰西斯教团的修道士们——却有相当数目的人，为了各种原因，是和教皇有分歧的。此外，在意大利，文化传播到俗人方面来要比在阿尔卑斯以北早上好几个世纪。弗里德里希第二曾试图建立一种新宗教，这代表着反教廷文化的极端；而托马斯·阿奎那诞生于弗莱德利克第二具有无上权威的那不勒斯王国，却直到今天始终是教廷哲学的典型阐扬者。大约五十年之后，但丁成就了一套综合，并且给整个的中古观念世界做出了唯一的一套均衡的发挥。

但丁以后，由于政治上的以及理智上的种种原因，中古哲学的综合便破灭了。当中古哲学存在的时候，它具有一种整齐而又玲珑完整的性质，这个体系所论述到的任何一点都是和它那极其有限的宇宙中的其他内容摆在一个非常精确的关系之上的。但是宗教大分裂、宗教大会运动以及文艺复兴的教廷终于导向宗教改革，宗教改革便摧毁了基督教世界的统一性以及经院学者以教皇为中心的政府理论。在文艺复兴时代，新的知识，无论是关于古代的或是关于地球表面的，都使人厌倦于理论体系；人们感到理论体系是座心灵的监狱。哥白尼天文学赋给地球的地位与人类的地位，远比他们在托勒密的理论中所享有的地位要卑微得多。在知识分子中间，对新事物的乐趣代替了对于推理、分析、体系化的乐趣；虽然在艺术方面文艺复兴仍然崇尚整齐有序，但是在思想方面它却喜欢大量而繁富的混乱无章。在这方面，蒙台涅是这一时代最典型的代表人物。

在政治理论方面，正象除了艺术而外的任何其他事物一样，也发生了秩序的崩溃。中世纪，虽然事实上是动荡不宁的，但在思想上却被一种要求合法性的热情、被一种非常严谨的政权理论所支配着。一切权力总归是出自上帝；上帝把神圣事物的权力交给了教皇，把俗世事情的权力交给了皇帝。但在十五世纪，教皇和皇帝同样地都丧失了自己的重要性。教皇变成了仅仅是意大利诸侯的一员，他在意大利的强权政治里面从事于种种令人难以置信的复杂而又无耻的勾当。在法国、西班牙和英国，新的君主专制的民族国家在他们自己的领土上享有的权力，是无论教皇或者皇帝都无力加以干涉的。民族国家，主要是由于有了火药的缘故，对人们的思想和感情获得了一种前所未有的影响，并且渐次地摧毁了罗马所遗留下来的对于文明统一性的信念。

这种政治上的混乱情形在马基雅弗利的《君王论》一书中得到了表现。政治已没有任何指导的原则，而变成为赤裸裸的争夺权力了；至于怎样才能

把这种赌博玩得很成功，《君王论》一书也提出了很精明的意见。在希腊的伟大时代里出现过的事，再一次出现于文艺复兴的意大利：传统的道德束缚消失了，因为它们被人认为是与迷信结合在一起的；从羁绊中获得的解放，使得个人精力旺盛而富于创造力，从而便产生了极其罕见的天才的奔放；但是由于道德败坏而不可避免地造成的无政府状态与阴谋诡诈，却使得意大利人在集体方面成为无能的了，于是他们也象希腊人一样，倒在了别的远不如他们文明、但不象他们那样缺乏社会团结力的民族的统治之下了。

然而结局并不象在希腊那么惨重，因为许多新的强而有力的民族表现出来他们自己也象意大利人已往那样地能够有伟大的成就，只有西班牙是例外。

从十六世纪以后，欧洲思想史便以宗教改革占主导地位。宗教改革是一场复杂的多方面的运动，它的成功也要归功于多种多样的原因。大体上，它是北方民族对于罗马东山再起的统治的一种反抗。宗教曾经是征服了欧洲北部的力量，但是宗教在意大利已经衰颓了：教廷作为一种体制还存在着，并且从德国和英国吸取大量的贡赋，但是这些仍然虔诚的民族却对于波尔嘉家族和梅狄奇家族不能怀有什么敬意，这些家族借口要从炼狱里拯救人类的灵魂，而收敛钱财大肆挥霍在奢侈和不道德上。民族的动机、经济的动机和道德的动机都结合在一起，就格外加强了对罗马的反叛。此外，君王们不久就看出来，如果他们自己领土上的教会完全变成为本民族的，他们便可以控制教会；这样，他们在本土上就要比以往和教皇分享统治权的时候更加强而有力。由于这一切的原因，所以路德的神学改革在北欧的大部分地区，既受统治者欢迎，也受人民欢迎。

天主教教会有三个来源：它的圣教历史[①]是犹太的，它的神学是希腊的，它的政府和教会法，至少间接地是罗马的。宗教改革摒除了罗马的成份，冲淡了希腊的成份，但是大大地加强了犹太的成份。它就这样和民族主义的力量展开了合作。这些民族主义的力量正在摧毁着最初由罗马帝国而后又被罗马教会所造成的那种社会团结的成果。在天主教的学说里，神圣的启示并不因为有圣书而结束，而是一代一代地通过教会的媒介继续传下来的；因此，个人的意见之服从于教会，就成为每个人的责任。反之，新教徒则否认教会是传达启示的媒介；真理只能求之于圣经，每一个人都可以自己解释圣经。如果人们的解释有了分歧，那末也并没有任何一个由神明所指定的权威可以解决这种分歧。实际上国家已经要求着曾经是属于教会的权利了，但这乃是一种篡夺。在新教的理论里，灵魂与上帝之间是不该有任何尘世的居间人的。

这一变化所起的作用是极其重大的。真理不再需要请权威来肯定了，真理只需要内心的思想来肯定。于是很快地就发展起来了一种趋势，在政治方面趋向于无政府主义，而在宗教方面则趋向于神秘主义。这和天主教的正统体系始终是难于适应的。这时出现的并不只是一种新教而是许多的教派；不是一种与经院派相对立的哲学而是有多少位哲学家就有多少种哲学；不是象在十三世纪那样，有一个皇帝与教皇相对立，而是有许许多多的异端的国王。结果无论在思想上还是在文学上，就都有着一种不断加深的主观主义；起初这是作为一种从精神奴役下要求全盘解放的活动，但它却朝着一种不利于社会健康的个人孤立倾向而稳步前进了。

[①] 指圣经中所记述的历史。——译者

近代哲学始于笛卡儿，他基本上所肯定为可靠的就是他自己和他的思想的存在，外在世界是由此而推出来的。这只是那个通过贝克莱、康德直到费希特的总的发展过程的第一个阶段。到了费希特遂认为万物都只是自我的流溢。这是不健康的；从此之后，哲学一直在企图从这种极端逃到日常生活的常识世界里去。

政治上的无政府主义和哲学上的主观主义携手并进。早在路德在世的时候，就有些不受欢迎又不被承认的弟子们已经发展了再洗礼的学说了，这种学说有一个时期统治了闵斯特城。再洗礼派摒弃一切的法律，因为他们认为好人是无时无刻不被圣灵所引导的，而圣灵又是不可能受任何公式的束缚的。从这个前提出发，他们就达到了共产主义与两性杂交的结论；因此，他们在经过一段英勇抗抵之后终于被人消灭了。但是他们的学说却采取了更柔和的形式而流传到荷兰、英国和美国；这就是历史上贵格会的起源。在十九世纪又产生了另一种形式更激烈的、已经和宗教不再有联系的无政府主义。在俄国、在西班牙、以及较小的程度上也在意大利，它都有过相当的成功；并且直到今天，它在美国移民当局的眼里还是个可怕的怪物。这种近代的形式虽然是反宗教的，但是仍然具有很多的早期新教的精神；它的不同点主要就在于把路德针对着教皇的那种仇恨转过来针对着世俗的政府。

主观主义一旦脱缰之后，就只能一泻到底而不能再被束缚于任何的界限之内。新教徒在道德上之强调个人的良心，本质上乃是无政府主义的。但习惯与风俗却是如此之有力，以致于除了象闵斯特那样暂时的爆发而外，个人主义的信徒们在伦理方面仍然是按照传统所认为的道德方式来行动，但这是一种不稳定的平衡。十八世纪的“感性”崇拜开始破坏了这种平衡：一种行为之受到赞美并不是因为它有好结果或者因为它与一种道德教条相符合，而是因为它有那种把它激发起来的情操。从这种态度就发展了象卡莱尔和尼采所表现的那种英雄崇拜，以及拜伦式的对于任何激情的崇拜。

浪漫主义运动在艺术上、在文学上以及在政治上，都是和这种对人采取主观主义的判断方式相联系着的，亦即不把人作为集体的一个成员而是作为一种美感上的愉悦的观照对象。猛虎比绵羊更美丽，但是我们宁愿把它关在笼子里。典型的浪漫派却要把笼子打开来，欣赏猛虎消灭绵羊时那幕壮丽的纵身一跃。他鼓励着人们想象他们自己是猛虎，可是如果他成功的话，结果并不会是完全愉快的。

针对着近代主观主义的比较不健康的形式，曾经出现过各种不同的反应。首先是一种折衷妥协的哲学，即自由主义的学说，它企图给政府和个人指定其各自的领域。这种学说的近代形式是从洛克开始的，洛克对于“热情主义”——即再洗礼派的个人主义——和对于绝对的权威以及对传统的盲目服从，是同样地反对的。另一种更彻底的反抗则导致了国家崇拜的理论，这种理论把天主教所给予教会，甚至于有时候是给予上帝的那种地位给了国家。霍布斯、卢梭和黑格尔代表了这种理论的各个不同方面，而他们的学说在实践上就体现为克伦威尔、拿破仑和近代的德国。共产主义在理论上是和这些哲学距离得非常遥远的，但是在实践上也趋向于一种与国家崇拜的结果极其相似的社会形态。

自从公元前 600 年直到今天这一全部漫长的发展史上，哲学家们可以分成为希望加强社会约束的人与希望放松社会约束的人。与这种区别相联系着的还有其他的区别。纪律主义分子宣扬着某种或新或旧的教条体系，并且因

此在或多或少的程度上就不得不仇视科学，因为他们的教条并不能从经验上加以证明。他们几乎总是教训人说，幸福并不就是善，而惟有“崇高”或者“英雄主义”才是值得愿望的。他们对于人性中的非理性的部分有着一种同情，因为他们感到理性是不利于社会团结的。另外一方面，则自由主义分子，除了极端的无政府主义者而外，都倾向于科学、功利与理性而反对激情，并且是一切较深刻形式的宗教的敌人。这种冲突早在我们所认为的哲学兴起之前就在希腊存在着了，并且在早期的希腊思想中已经十分显著。它变成为各种形式，一直持续到今天，并且无疑地将会持续到未来的时代。

很显然，在这一争论中——就象所有经历了漫长时期而存留下来的争论一样——每一方都是部分正确的而又部分错误的。社会团结是必要的，但人类迄今还不曾有过单凭说理的论辩就能加强团结的事。每一个社会都受着两种相对立的危险的威胁：一方面是由于过分讲纪律与尊敬传统而产生的僵化，另一方面是由于个人主义与个人独立性的增长而使得合作成为不可能，因而造成解体或者是对外来征服者的屈服。一般说来，重要的文明都是从一种严格和迷信的体系出发，逐渐地松弛下来，在一定的阶段就达到了一个天才辉煌的时期；这时，旧传统中的好东西继续保存着，而在其解体之中所包含着的那些坏东西则还没有来得及发展。但是随着坏东西的发展，它就走向无政府主义，从而不可避免地走向一种新的暴政，同时产生出来一种受到新的教条体系所保证的新的综合。自由主义的学说就是想要避免这种无休止的反复的一种企图。自由主义的本质就是企图不根据非理性的教条而获得一种社会秩序，并且除了为保存社会所必须的束缚而外，不再以更多的束缚来保证社会的安定。这种企图是否可以成功，只有未来才能够断定了。

卷一　古代哲学

第一篇　前苏格拉底哲学家

第一章　希腊文明的兴起

在全部的历史里，最使人感到惊异或难于解说的莫过于希腊文明的突然兴起了。构成文明的大部分东西已经在埃及和美索不达米亚存在了好几千年，又从那里传播到了四邻的国家。但是其中却始终缺少着某些因素，直等到希腊人才把它们提供出来。希腊人在文学艺术上的成就是大家熟知的，但是他们在纯粹知识的领域上所做出的贡献还要更加不平凡。他们首创了数学、[①]科学和哲学；他们最先写出了有别于纯粹编年表的历史书；他们自由地思考着世界的性质和生活的目的，而不为任何因袭的正统观念的枷索所束缚。所发生的一切都是如此之令人惊异，以至于直到最近的时代，人们还满足于惊叹并神秘地谈论着希腊的天才。然而现在已经有可能用科学的观念来了解希腊的发展了，而且的确也值得我们这样去做。

哲学是从泰勒斯开始的，他预言过一次日蚀，所以我们就很幸运地能够根据这件事实来断定他的年代；据天文学家说，这次日蚀出现于公元前 585 年。哲学和科学原是不分的，因此它们是一起诞生于公元前第六世纪的初期。在这以前，希腊及其邻国曾发生过什么事情呢？任何一种回答都必然有一部分是揣测性的，但考古学在本世纪里所给我们的知识已经比我们祖先们所掌握的要多得多了。

文字的发明在埃及大约是在公元前 4000 年左右，在巴比伦也晚不了太多。两国的文字都是从象形的图画开始的。这些图画很快地就约定俗成，因而语词是用会意文字来表示的，就象中国目前所仍然通行的那样。在几千年的过程里，这种繁复的体系发展成了拼音的文字。

埃及和美索不达米亚早期文明的发展是由于有尼罗河、底格里斯河和幼发拉底河，它们使得农业易于进行而又产量丰富。这些文明在许多方面都有些象西班牙人在墨西哥和秘鲁所发现的文明。这里有一个具有专制权力的神圣国王；在埃及，他还领有全部的土地。这里有一种多神教，国王和这种多神教的至高无上的神有着特殊亲密的关系。有军事贵族，也有祭司贵族。如果君主懦弱或者战争不利，祭司贵族往往能够侵凌王权。土地的耕种者是农奴，隶属于国王、贵族或祭司。

埃及的神学和巴比伦的神学颇为不同。埃及人主要的关怀是死亡，他们相信死者的灵魂要进入阴间，在那里，奥西里斯要根据他们在地上的生活方式来审判他们。他们以为灵魂终会回到身体里面来的；这就产生了木乃伊以及豪华的陵墓建筑。金字塔群就是公元前 4000 年末叶和 3000 年初叶的历代国王们所建造的。这一时期以后，埃及文明就变得越来越僵化了，并且宗教上的保守主义使得进步成为不可能。约当公元前 1800 年，埃及被称为喜克索斯人的闪族人所征服，他们统治埃及约有两个世纪。他们在埃及并没有留下持久的痕迹，但是他们在这里的出现一定曾经有助于埃及文明在叙利亚和巴

[①] 埃及和巴比伦人已经有了算术和几何学了，但主要地是凭经验。从一般的前提来进行演绎的推理，这是希腊人的贡献。

勒斯坦的传播。

巴比伦的发展史比埃及更带有黩武好战的性质。最初的统治种族并不是闪族，而是“苏玛连”人，这种人的起源我们还不清楚。他们发明了楔形文字，征服者的闪族就是从他们这里接受了楔形文字的。曾经有一个时期，有许多独立的城邦彼此互相作战；但是最后巴比伦称霸，并且建立了一个帝国。其他城邦的神就变成了附属的神，而巴比伦的神马尔督克便获得了有如后来宙斯在希腊众神之中所占的那种地位。在埃及也出现过同样的情形，只是时间更早得多。

埃及与巴比伦的宗教正象其他古代的宗教一样，本来都是一种生殖性能崇拜。大地是阴性的，而太阳是阳性的。公牛通常被认为是阳性生殖性能的化身，牛神是非常普遍的。在巴比伦，大地女神伊什塔尔在众女神之中是至高无上的。这位“伟大的母亲”在整个的西亚洲以各种不同的名称而受人崇拜。当希腊殖民者在小亚细亚为她建筑神殿的时候，他们就称她为阿尔蒂米斯，并且把原有的礼拜仪式接受过来。这就是“以弗所人的狄阿娜”[①]的起源。基督教又把她转化成为童贞女玛利亚，但是到了以弗所宗教大会上才规定把“圣母”这个头衔加给我们的教母。

只要一种宗教和一个帝国政府结合在一起，政治的动机就会大大改变宗教的原始面貌。一个男神或一个女神便会和国家联系起来，他不仅要保证丰收，而且还要保证战争胜利。富有的祭司阶级规定出一套教礼和神学，并且把帝国各个组成部分的一些神都安排在一个万神殿里。

通过与政府的联系，神也就和道德有了联系。立法者从神那里接受了他们的法典，因此犯法就是亵渎神明。现在所知的最古老的法典，就是公元前 2100 年左右巴比伦王罕姆拉比的法典；国王宣告这一法典是由马尔督克交付给他的。在整个的古代，道德与宗教之间的这种联系变得越来越密切。

巴比伦的宗教与埃及的宗教不同，它更关心的是现世的繁荣而不是来世的幸福。巫术、卜筮和占星术虽然并不是巴比伦所特有的，然而在这里却比在其他地方更为发达，并且主要地是通过巴比伦它们才在古代的后期获得了它们的地位。从巴比伦也流传下来了某些属于科学的东西：一日分为 24 小时，圆周分为 360 度；以及日月蚀周期的发现。这就使他们能够准确地预言月蚀，并能以某种盖然性来预言日蚀。巴比伦的这种知识，我们下面将会看到，泰勒斯是得到了的。

埃及与美索不达米亚的文明是农业的文明，而周围民族的文明最初则是畜牧的文明。商业的发展起初几乎完全是海上的，随着商业的发展就出现了一种新的因素。直到公元前 1000 年左右，武器还是用青铜制造的，有些国家自己本土上并不具备这种必要的金属，便不得不从事贸易或者海盗掠夺以求获得它们。海盗掠夺只是一时的权宜，而在社会与政治条件相当稳定的地方，商业就被人认为更加有利可图。在商业方面，克里特岛似乎是先驱者。大约有十一个世纪之久，可以说从公元前 2500 至公元前 1400 年，在克里特曾存在过一种艺术上极为先进的文化，被称为米诺文化。克里特艺术的遗物给人以一种欢愉的、几乎是颓废奢靡的印象，与埃及神殿那种令人可怖的阴郁是迥然不同的。

关于这一重要的文明，在阿瑟·伊万斯爵士以及其他诸人的发掘以前，

[①] 狄阿娜是阿尔蒂米斯的拉丁文的对称。在希腊文的圣经里提到的是阿尔蒂米斯，而英译本则称为狄阿娜。

人们几乎是一无所知。那是一种航海民族的文明，与埃及保持着密切的接触（除了喜克索斯人统治的时代是例外）。从埃及的图画里显然可以看出，克里特的水手们在埃及和克里特之间进行过相当可观的商业，这种商业约当公元前 1500 年左右达到了它的顶峰。克里特的宗教似乎与叙利亚和小亚细亚的宗教有着许多的相同之点，但是在艺术方面则与埃及的相同之点更多些，虽然克里特的艺术是非常有独创性的，并且是充满了可惊讶的生命力的。克里特文明的中心是所谓诺索斯的“ 米诺宫 ”，古典希腊的传说里一直流传着对它的追忆。克里特的宫殿是极其壮丽的，但是大约在公元前十四世纪的末期被毁掉了，或许是被希腊的侵略者所毁掉的。克里特历史的纪年，是从在克里特所发现的埃及器物以及在埃及所发现的克里特器物而推断出来的；我们的知识全都是靠着考古学上的证据。

克里特人崇拜一个女神，也许是几个女神。最为明确无疑的女神就是“ 动物的女主人 ”，她是一个女猎人，或许就是古典的阿尔蒂米斯的起源[①]。她或者另一女神，也是一位母亲；除了“ 动物的男主人 ”而外，唯一的男神就是她的少子。有证据可以说明克里特人是信仰死后的生命的，正如埃及的信仰一样，认为人死之后，生前的作为就要受到赏罚。但是总的说来，从克里特的艺术上看，似乎他们是欢愉的民族，并没有受到阴沉的迷信的很大压迫。他们喜欢斗牛，斗牛时女斗士和男斗士一样地表演出惊人的绝技。斗牛是宗教仪式，阿瑟·伊万斯爵士以为斗牛者属于最高的贵族。传下来的图画都是非常生动而逼真的。

克里特人有一种直线形的文字，但是还没有人能够辨识。他们在国内是和平的，他们的城市没有城墙；他们无疑地是受海权的保护的。

在米诺文明毁灭之前，约当公元前 1600 年左右，它传到了希腊大陆，在大陆上经历了逐渐蜕化的阶段直至公元前 900 年为止。这种大陆文明就叫迈锡尼文明；它是由于发掘帝王的陵墓以及发掘山顶上的堡垒而被人发现的，这就明了他们比克里特岛上的人更害怕战争。陵墓及堡垒始终都给古典希腊的想象力以强烈的印象。宫殿里的较古老的艺术品若不是确乎出于克里特工匠之手，也是与克里特工艺密切接近的。隔着一层朦胧的传说所见到的迈锡尼文明，正是荷马诗歌所描写的文明。

关于迈锡尼人还有许多不清楚的地方。他们的文明是他们被克里特人所征服的结果吗？他们说希腊语呢，抑或他们是一种较早的土著种族呢？对于这些问题还不可能有确切的答案，但是总的说来，他们很可能是说希腊语的征服者，并且至少贵族是来自北方的头发漂亮的侵入者，这些人带米了希腊的语言[①]。希腊人前后以三次连续的浪潮进入希腊，最初是伊奥尼亚人，然后是亚该亚人，最后是多利亚人。伊奥尼亚人虽然是征服者，但似乎相当完整地采纳了克里特的文明，正象后来罗马人采纳了希腊的文明一样。但是伊奥尼亚人被他们的后继者亚该亚人所侵扰，并且大部分被赶走了。从波伽兹-科易所发掘出来的喜特人的书版里，我们可以知道亚该亚人在公元前十四世纪曾有过一个庞大的有组织的帝国。迈锡尼文明已经被伊奥尼亚和亚该亚人的战争所削弱，实际上就被最后的希腊侵略者多利亚人所毁灭了。以前的侵

[①] 她有一个孪生弟兄或配偶，就是“ 动物的男主人 ”。但是他比较不重要。把阿尔蒂米斯与小亚细亚的伟大的母亲当成一个人，乃是后来的事。

[①] 见尼尔逊（Martin P.Nilsson）：《米诺-迈锡尼宗教及其在希腊宗教中的残余》，第 11 页以下。

入者大部分采纳了米诺的宗教，但是多利亚人却保存了他们祖先的原始的印度-欧罗巴宗教。然而迈锡尼时代的宗教却仍然不绝如缕，尤其是在下层阶级之中；而古典时代希腊的宗教就是这两种宗教的混合物。

虽然上叙的情况可能是事实，但是我们必须记得我们并不知道迈锡尼人究竟是不是希腊人。我们所知道的只是他们的文明毁灭了，在它告终的时候，铁就代替了青铜；并且有一个时期海上霸权转到腓尼基人的手里。

在迈锡尼时代的后期及其结束之后，有些入侵者定居下来变成了农耕者；而另有些入侵者则继续推进，首先是进入希腊群岛和小亚细亚，然后进入西西里和意大利南部，他们在这些地方建立了城市，靠海上贸易为生。希腊人最初便是在这些海上城市里作出了对于文明的崭新的贡献；雅典的霸权是后来才出现的，而当它出现的时候也同样地是和海权结合在一起的。

希腊大陆是多山地区，而且大部分是荒瘠不毛的。但是它有许多肥沃的山谷，通海便利，而彼此间方便的陆地交通则为群山所阻隔。在这些山谷里，小小的各自分立的区域社会就成长起来，它们都以农业为生，通常环绕着一个靠近海的城市。在这种情况之下很自然的，任何区域社会的人口只要是增长太大而国内资源不敷时，在陆地上无法谋生的人就会去从事航海。大陆上的城邦就建立了殖民地，而且往往是在比本国更容易谋生得多的地方。因此在最早的历史时期，小亚细亚、西西里和意大利的希腊人都要比大陆上的希腊人富有得多。

希腊不同地区的社会制度也是大有不同的。在斯巴达，少数贵族就靠着压迫另一种族的农奴的劳动而过活；在较贫穷的农业区，人口主要的是那些靠着自己的家庭来耕种自己土地的农民们。但是在工商业繁荣的地区，自由的公民则由于使用奴隶而发财致富——采矿使用男奴隶，纺织则使用女奴隶。在伊奥尼亚，这些奴隶都是四隣的野蛮人，照例最初都是战争中的俘获。财富越增加，则有地位的妇女也就越孤立，后来她们在希腊的文明生活里几乎没有地位了，只有斯巴达是例外。

一般的发展情况是最初由君主制过渡到贵族制，然后又过渡到僭主制与民主制的交替出现。国王们并不象埃及的和巴比伦的国王那样具有绝对的权力，他们须听从元老会议的劝告，他们违背了习俗便不会不受惩罚。“僭主制”并不必然地意味着坏政府，而仅仅指一个不是由世袭而掌权的人的统治。“民主制”即指全体公民的政府，但其中不包括奴隶与女人。早期的僭主正象梅狄奇家族那样，乃是由于他们是财阀政治中最富有的成员而获得权力的。他们的财富来源往往是占有金银矿，并且由于伊奥尼亚附近吕底亚王国传来了新的铸币制度而大发其财[①]。铸币似乎是公元前 700 年以前不久被人发明的。

商业或海盗掠夺——起初这两者是很难分别的——对于希腊人最重要的结果之一，就是使他们学会了书写的艺术。虽然书写在埃及和巴比伦已经存在过几千年了，而且米诺的克里特人也曾有过一种文字（这种文字还没有人能识别），然而并没有任何决定性的证据可以证明希腊人在公元前十世纪左右以前是会写字的。他们从腓尼基人那里学到书写的技术；腓尼基人正象其他叙利亚的居民一样，受着埃及和巴比伦两方面的影响，而且在伊奥尼亚、意大利和西西里的希腊城市兴起之前，他们一直握有海上商业的霸权。公元

[①] 见乌雷（P.N.Ure）《僭主制的起源》。

前十四世纪时，叙利亚人给伊克纳顿（埃及的异端国王）写信仍然使用巴比伦的楔形文字；但是推罗的西拉姆（公元前 969—936 年）已经用腓尼基字母了，腓尼基字母或许就是从埃及文字中发展出来的。最初埃及人使用一种纯粹的图画文字；这些图画日益通行以后就逐渐地代表音节（即图形所代表的事物的名字的第一个音节），终于根据“A 是一个射青蛙的射手”[①]的原则而代表单独的字母了。最后的这一步埃及人自己并没有完成，而是由腓尼基人完成的，而这就给了字母以一切的便利。希腊人又从腓尼基人那里借来这种字母加以改变以适合他们自己的语言，并且加入了母音而不是象以往那样仅有子音，从而就作出了重要的创造。毫无疑问，获得了这种便利的书写方法就大大促进了希腊文明的兴起。

希腊文明第一个有名的产儿就是荷马。关于荷马的一切全都是推测，但是最好的意见似乎是认为，他是一系列的诗人而并不是一个诗人。或许依里亚特和奥德赛两书完成的期间约占 200 年的光景，有人说是从公元前 750—550 年，[②]而另有人认为“荷马”在公元前八世纪末就差不多已经写成了[③]。荷马诗现存的形式是被比西斯垂塔斯带给雅典的，他在公元前 560 至 527 年（包括间断期）执政。从他那时以后，雅典的青年就背诵着荷马，而这就成为他们教育中最重要的部分。但在希腊的某些地区，特别是在斯巴达，荷马直到较晚的时期，才享有同样的声望。

荷马的诗歌好象后期中世纪的宫廷传奇一样，代表着一种已经开化了的贵族阶级的观点，它把当时在人民群众中依然流行的各种迷信看成是下等人的东西而忽略过去。但是到了更后来的时期，许多这些迷信又都重见天日了。近代作家根据人类学而得到的结论是：荷马决不是原著者，而是一个删定者，他是一个十八世纪式的古代神话的诠释家，怀抱着一种上层阶级文质彬彬的启蒙理想。在荷马诗歌中，代表宗教的奥林匹克的神祇，无论是在当时或是在后世，都不是希腊人唯一崇拜的对象。在人民群众的宗教中，还有着更黑暗更野蛮的成份，它们虽然在希腊智慧的盛期被压抑下去了，但是一等到衰弱或恐怖的时刻就会迸发出来。所以每逢衰世便证明了，被荷马所摈弃的那些宗教迷信在整个古典时代里依然继续保存着，只不过是半隐半显罢了。这一事实说明了许多事情，否则的话，这些事情便似乎是矛盾而且令人感到惊异的了。

任何地方的原始宗教都是部族的，而非个人的。人们举行一定的仪式，通过交感的魔力以增进部族的利益，尤其是促进植物、动物与人口的繁殖。冬至的时候，一定要祈求太阳不要再减少威力；春天与收获季节也都要举行适当的祭礼。这些祭礼往往能鼓动伟大的集体的热情，个人在其中消失了自己的孤立感而觉得自己与全部族合为一体。在全世界，当宗教演进到一定阶段时，做牺牲的动物和人都要按照祭礼被宰杀吃掉的。在不同的地区，这一阶段出现的时期也颇为不同。以人作牺牲的习俗通常都比把作为牺牲的人吃掉的习俗要持续得更长久些；就在希腊历史期开始时也还不曾消灭。不带有这种残酷的景象的祈求丰收的仪式，在全希腊也很普遍；特别是伊留希斯神秘教的象征主义，根本上是农业的。

[①] 例如希伯来字母的第三个字“gimel”指“骆驼”，而这个字的符号就是一幅约定俗成的骆驼图形。

[②] 贝洛赫：《希腊史》第 12 章。

[③] 罗斯多夫采夫：《古代世界史》卷一，第 399 页。

必须承认，荷马诗歌中的宗教并不很具有宗教气味。神祗们完全是人性的，与人不同的只在于他们不死，并具有超人的威力。在道德上，他们没有什么值得称述的，而且也很难看出他们怎么能够激起人们很多的敬畏。在被人认为是晚出的几节诗里，是用一种伏尔泰式的不敬在处理神祗们的。在荷马诗歌中所能发现与真正宗教感情有关的，并不是奥林匹克的神祗们，而是连宙斯也要服从的“运命”、“必然”与“定数”这些冥冥的存在。运命对于整个希腊的思想起了极大的影响，而且这也许就是科学之所以能得出对于自然律的信仰的渊源之一。

荷马的神祗们乃是征服者的贵族阶级的神祗，而不是那些实际在耕种土地的人们的有用的丰产之神。正如吉尔伯特·穆莱所说的[①]：

“大多数民族的神都自命曾经创造过世界，奥林匹克的神并不自命如此。他们所做的，主要是征服世界。……当他们已经征服了王国之后，它们又干什么呢？他们关心政治吗？他们促进农业吗？他们从事商业和工业吗？一点都不。他们为什么要从事任何老实的工作呢？依靠租税并对不纳税的人大发雷霆，在他们看来倒是更为舒适的生活。他们都是些嗜好征服的首领，是些海盗之王。他们既打仗，又宴饮，又游玩，又作乐；他们开怀痛饮，并大声嘲笑那伺候着他们的瘸铁匠。他们只知怕自己的王，从来不知惧怕别的。除了在恋爱和战争中而外，他们从来不说谎。”

荷马笔下的人间英雄们，在行为上也一样地不很好。为首的家庭是庇勒普斯家族，但是它并没有能够成功地建立起一个幸福的家庭生活的榜样。

“这个王朝的建立者，亚洲人坦达鲁斯，是以直接对于神祗的进攻而开始其事业的；有人说，他是以企图诱骗神祗们吃人肉，吃他自己的儿子庇勒普斯的肉而开始的。庇勒普斯在奇迹般地复活了之后，也向神祗们进攻。他那场对比萨王奥诺谟斯的有名的车赛，是靠了后者的御夫米尔特勒斯的帮助而获得胜利的。然后他又把他原来允许给以报酬的同盟者干掉，把他扔到海里去。于是诅咒便以希腊人所称为‘阿特’（ate）[②]的形式——如果实际上那不是完全不可抗拒的、至少也是一种强烈的犯罪冲动——传给了他的儿子阿特鲁斯和泰斯提司。泰斯提司奸污了他的嫂子，并且因而便把家族的幸运，即有名的金毛羊，偷到了手中。阿特鲁斯反过来设法放逐了他的兄弟，而又在和解的藉口之下召他回来，宴请他吃自己孩子的肉。这种诅咒又由阿特鲁斯遣传给他的儿子阿加米侬。阿加米侬由于杀了一只作牺牲的鹿而冒犯了阿尔蒂米斯；于是他牺牲自己的女儿伊妃格尼亚来平息这位女神的盛怒，并得以使他的舰队安全到达特罗伊。阿加梅侬又被他的不贞的妻子和她的情夫，即泰斯提司所留下来的一个儿子厄极斯特斯，谋杀了。阿加米侬的儿子奥瑞斯提斯又杀死了他的母亲和厄极斯特斯，为他的父亲报了仇”。[①]

荷马的诗作为一部完成的定稿，乃是伊奥尼亚的产物，伊奥尼亚是希腊小亚细亚及其邻近岛屿的一部分。至迟当公元前六世纪的时候，荷马的诗歌已经固定下来成为目前的形式。也正是在这个世纪里，希腊的科学、哲学与数学开始了。在同一个时期，世界上的其他部分也在发生着具有根本重要意

[①] 《希腊宗教的五个阶段》，第 67 页。

[②] 按此字希腊文为，“ατη”，指由天谴而招致的一种愚昧和对于是非善恶的模糊而言。——中译本编者

[①] 鲁斯（H.G.Rose）：《希腊的原始文化》1925 年版，第 193 页。

义的事件。孔子、佛陀和琐罗亚斯特，如果他们确有其人的话，大概也是属于这个世纪的。[②]在这个世纪的中叶，波斯帝国被居鲁士建立起来了；到了这个世纪的末叶，曾被波斯人允许过有限度的自主权的伊奥尼亚的希腊城市举行过一次未成功的叛变，这次叛变被大流士镇压下去，其中最优秀的人物都成了逃亡者。有几位这个时期的哲学家就是流亡者，他们在希腊世界未遭奴役各部分，从一个城流浪到另一个城，传播了直迄当时为止主要地是局限于伊奥尼亚的文明。他们在周游的时候受到殷勤的款待。色诺芬尼也是一个流亡者，鼎盛期约当公元前六世纪后期，他说过：“在冬天的火旁，我们吃这一顿很好的饭，喝过美酒，嚼着豆子，躺在柔软的床上的时候，我们就要谈下面的这些话了：‘您是哪一国人？您有多大年纪，老先生？米底人出现的时候，您是多大年纪？’”希腊的其他部分，在沙拉米战役和普拉提亚战役中，继续保持了自己的独立。此后，伊奥尼亚也获得了一个时期的自由。[①]

希腊分为许多独立的小国家，每个国家都包括一个城市及其附近的农业区。在希腊世界的各个不同地区，文明的水平是大有不同的，仅有少数的城市对于希腊成就的整体有过贡献。关于斯巴达，我在后面还要详细谈到，它仅在军事意义上是重要的，而并不是在文化上。哥林多是富庶而又繁荣的，是一个巨大的商业中心，但是并没有出现过多少伟大的人物。

其次，也有纯粹农乡的地区，例如脍炙人口的阿加底亚，城市人都把它想象为牧歌式的，但它实际上却充满了古代的野蛮恐怖。

居民们崇拜牧神潘，他们有许多种丰收的祭仪，并且往往是以一根方柱代替神象来进行仪式的。山羊是丰收的象征，因为农民们太穷，不可能有牛。当粮食不够的时候，人们就殴打潘的神象（在偏僻的中国乡村里，至今还仍然有类似的事情）。有一种想象中的狼人族，或许是与以人作牺牲以及吃人肉的风气有关。那时以为谁若是吃了作牺牲的人的祭肉，就会变成一个狼人。有一个供奉宙斯·里凯欧斯（即狼宙斯）的洞；在这个洞里，人是没有影子的，走进去的人在一年之内便要死掉。这一切迷信在古典时代还都仍然盛行着。[①]

潘原来的名字是“帕昂”，意思是饲养人或牧人；在公元前五世纪波斯战争之后，雅典人也采用了对潘的崇拜，于是他便获得了这个更为人所熟悉的名字，而这个名字的意义翻译出来就是“全神”[②]。

然而在古代的希腊也有许多东西，我们可以感觉到就是我们所理解的宗教。那不是和奥林匹克诸神联系在一起的，而是与狄奥尼索斯或者说巴库斯相联系的，我们极其自然地把这个神想象成多少是一个不名誉的酗酒与酩酊大醉之神。由于对他崇拜便产生了一种深刻的神秘主义，它大大地影响了许多哲学家，甚至对于基督教神学的形成也起过一部分的作用；这种崇拜发展的途径是极其值得注目的，任何一个想要研究希腊思想发展的人都必须好好加以理解。

[②] 但是琐罗亚斯特的年代揣测的成份很大。有人把他推早到公元前 1000 年左右。见《剑桥古代史》卷 4，第 207 页。

[①] 雅典被斯巴达人击败的结果，是波斯人又获得了小亚细亚的全部海岸，波斯人对该地的权利在安达希达斯和约（公元前 387—386 年）中得到了承认。大约五十年以后，它们被并入亚历山大帝国。

[①] 罗斯：《原始希腊》第 65 页以下。

[②] 哈里逊（J.E.Harrison）：《希腊宗教研究导言》第 651 页。

狄奥尼索斯或者说巴库斯，原来是色雷斯的神。色雷斯人远比不上希腊人文明，希腊人把色雷斯人看成是野蛮人。正象所有的原始农耕者一样，他们也有各种丰收的祭仪和一个保护丰收之神。他的名字便是巴库斯。巴库斯究竟是人形还是牛形，这一点始终不太清楚。当他们发现了制造麦酒的方法时，他们就认为酣醉是神圣的，并赞美着巴库斯。后来他们知道了葡萄而又学会了饮葡萄酒的时候，他们就把巴库斯想像得更好了。于是他保护丰收的作用，一般地就多少变成从属于他对于葡萄以及因酒而产生的那种神圣的颠狂状态所起的作用了。

对于巴库斯的崇拜究竟是什么时候从色雷斯传到希腊来的，我们并不清楚，但它似乎是刚刚在历史时期开始之前。对巴库斯的崇拜遇到了正统派的敌视，然而这种崇拜毕竟确立起来了。它包含着许多野蛮的成份，例如，把野兽撕成一片片的，全部生吃下去。它有一种奇异的女权主义的成份。有身分的主妇们和少女们成群结队地在荒山上整夜欢舞欲狂，那种酣醉部分地是由于酒力，但大部分却是神秘性的。丈夫们觉得这种做法令人烦恼，但是却不敢去反对宗教。这种又美丽而又野蛮的宗教仪式，是写在幼利披底的剧本《酒神》之中的。

巴库斯在希腊的胜利并不令人惊异。正象所有开化得很快的社会一样，希腊人，至少是某一部分希腊人，发展了一种对于原始事物的爱慕，以及一种对于比当时道德所裁可的生活方式更为本能的、更加热烈的生活方式的热望。对于那些由于强迫因而在行为上比在感情上来得更文明的男人或女人，理性是可厌的，道德是一种负担与奴役。这就在思想方面、感情方面与行为方面引向一种反动。这里与我们特别有关的是思想方面的反动，但是关于感情与行为方面的反动要先谈几句话。

文明人之所以与野蛮人不同，主要的是在于审慎，或者用一个稍微更广义的名词，即深谋远虑。他为了将来的快乐，哪怕这种将来的快乐是相当遥远的，而愿意忍受目前的痛苦。这种习惯是随着农业的兴起而开始变得重要起来的；没有一种动物，也没有一种野蛮人会为了冬天吃粮食而在春天工作，除非是极少数纯属本能的行动方式，例如蜜蜂酿蜜，或者松鼠埋栗子。在这种情况下，并没有深谋远虑；它只有一种直接行动的冲动，这对一个人类观察者来说，显然在后来证明了是有用的。唯有当一个人去做某一件事并不是因为受冲动的驱使，而是因为他的理性告诉他说，到了某个未来时期他会因此而受益的时候，这时候才出现了真正的深谋远虑。打猎不需要深谋远虑，因为那是愉快的；但耕种土地是一种劳动，而并不是出于自发的冲动就可以做得到的事。

文明之抑制冲动不仅是通过深谋远虑（那是一种加于自我的抑制），而且还通过法律、习惯与宗教。这种抑制力是它从野蛮时代继承来的，但是它使这种抑制力具有更少的本能性与更多的组织性。某些行动被认为是犯罪的，要受到惩罚，另外又有些行动虽然不受法律惩罚，但被视为是邪恶的，并且使犯有这种罪行的人遭受社会的指责。私有财产制度带来了女性的从属状态，同时通常还创造出来一个奴隶阶级。一方面是把社会的目的强加给个人，而另一方面，个人已经获得了一种习惯把自己的一生视为是一个整体，于是越来越多地为着自己的未来而牺牲自己的目前。

很显然的，这种过程可以推行得很过分，例如守财奴便是如此。但是纵使不推行到这样的极端，审慎也很容易造成丧失生命中某些最美好的事物。

巴库斯的崇拜者就是对于审慎的反动。在沉醉状态中，无论是肉体上或者是精神上，他都又恢复了那种被审慎所摧毁了的强烈感情；他觉得世界充满了欢愉和美；他的想象从日常顾虑的监狱里面解放了出来。举行巴库斯礼便造成了所谓的“激情状态”，这个名词在字源上是指神进入了崇拜者的体内，崇拜者相信自己已经与神合而为一。人类成就中最伟大的东西大部分都包含有某种沉醉的成份[①]，某种程度上的以热情来扫除审慎。没有这种巴库斯的成份，生活便会没有趣味；有了巴库斯的成份，生活便是危险的。审慎对热情的冲突是一场贯穿着全部历史的冲突。在这场冲突中，我们不应完全偏袒任何一方。

在思想的领域内，清醒的文明大体上与科学是同义语。但是毫不搀杂其他事物的科学，是不能使人满足的；人也需要有热情、艺术与宗教。科学可以给知识确定一个界限，但是不能给想象确定一个界限。在希腊哲学家之中，正象在后世哲学家中一样，有些哲学家基本上是科学的，也有些哲学家基本上是宗教的；后者大部分都直接地或间接地受到巴库斯宗教的影响。这特别适用于柏拉图，并且通过他而适用于后来终于体现为基督教神学的那些发展。

狄奥尼索斯的原始崇拜形式是野蛮的，在许多方面是令人反感的。它之影响了哲学家们并不是以这种形式，而是以奥尔弗斯为名的精神化了的形式，那是禁欲主义的，而且以精神的沉醉代替肉体的沉醉。

奥尔弗斯是一个朦胧但有趣的人物，有人认为他实有其人，另外也有人认为他是一个神，或者是一个想象中的英雄。传说上认为他象巴库斯一样也来自色雷斯，但是他（或者说与他的名字相联系着的运动）似乎更可能是来自克里特。可以断定，奥尔弗斯教义包括了许多最初似乎是渊源于埃及的东西，而且埃及主要地是通过克里特而影响了希腊的。据说奥尔弗斯是一位改革者，他被巴库斯正统教义所鼓动起来的狂热的酒神侍女们（maenads）撕成碎片。在这一传说的古老形式中，他对音乐的嗜好并没有象后来那么重要。他基本上是一个祭司和哲学家。

无论奥尔弗斯本人（如果确有其人的话）的教义是什么，但奥尔弗斯教徒的教义是人所熟知的。他们相信灵魂的轮回；他们教导说，按照人在世上的生活方式，灵魂可以获得永恒的福祉或者遭受永恒的或暂时的痛苦。他们的目的是要达到“纯洁”，部分地依靠净化的教礼，部分地依靠避免某些种染污。他们中间最正统的教徒忌吃肉食，除非是在举行仪式的时候做为圣餐来吃。他们认为人部分地属于地，也部分地属于天；由于生活的纯洁，属于天的部分就增多，而属于地的部分便减少。最后，一个人可以与巴库斯合一，于是便称为“一个巴库斯”。曾有过一种很精致的神学，按照那种神学的说法，巴库斯曾经诞生过两次，一次是从他的母亲西弥丽诞生的，另一次是从他父亲宙斯的大腿里诞生的。

狄奥尼索斯[①]的神话有许多种形式。有一种说，狄奥尼索斯是宙斯和波息丰的儿子；他还是小孩子的时候就被巨人族撕碎，他们吃光了他的肉，只剩下来他的心。有人说，宙斯把这颗心给了西弥丽，另外有人说，宙斯吞掉了这颗心；无论哪一种说法，都形成了狄奥尼索斯第二次诞生的起源。巴库斯

[①] 我是指精神的沉醉而不是指酗酒的沉醉。

[①] 美国版作“巴库斯”，下同——译者

教徒把一只野兽撕开并生吃它的肉，这被认为是重演巨人族撕碎并吃掉狄奥尼索斯的故事，而这只野兽在某种意义上便是神的化身。巨人族是地所生的，但是吃了神之后，他们就获有一点神性。所以人是部分地属于地的，部分地属于神的，而巴库斯教礼就是要使人更完全地接近神性。

幼利披底让一个奥尔弗斯祭司的口中唱出的一段自白是有教育意义的：[2]

主啊，你是欧罗巴泰尔的苗裔，
　　宙斯之子啊，在你的脚下
　　是克里特千百座的城池，
我从这个黯淡的神龛之前向你祈祷，

雕栏玉砌装成的神龛，
　　饰着查立布的剑和野牛的血。
　　天衣无缝的柏木栋梁屹然不动。
我的岁月在清流里消逝。
我是伊地安宙夫[1]神的仆人，
　　我得到了秘法心传；
　　我随着查格鲁斯[2]中夜游荡，
我已听惯了他的呼声如雷；

成就了他的红与血的宴会，
　　守护这伟大母亲山头上的火焰；
　　我获得了自由，而被赐名为
披甲祭司中的一名巴库斯。

我全身已装束洁白，我已
　　洗净了人间的罪恶与粪土
　　我的嘴头从此禁绝了
再去触及一切杀生害命的肉食。

奥尔弗斯教徒的书版已经在坟墓中被发现，那都是一些教诫，告诉死掉的灵魂如何在另一个世界里寻找出路，以及为了要证明自己配得上得救应该说些什么话。这些书版都是残阙不全的；其中最为完整的一份（即裴特利亚书版）如下：

你将在九泉之下地府的左边看到一泓泉水，
泉水旁矗立着一株白色的柏树，
这条泉水你可不要走近。
但你在记忆湖边将看到另一条泉水
塞水流涌，旁边站着卫士。
你要说：“我是大地与星天的孩子；
但我的氏族却仅属于天，这你也知道。
看哪，我焦渴得要死了。请快给我

[2] 本章中的诗歌系采用英国穆莱教授的英译。

[1] 被人很神秘地认为即巴库斯。

[2] 巴库斯的许多名字之一。

记忆湖中流涌出来的寒泉冷冽”。
他们自会给你饮那神圣的泉水
从此你就将君临其他的英雄。……

另一个书版说道，“欢迎你，忍受了苦难的人。……你将由人变为神”。另外又有一个说道：“欢乐而有福的人，你将成为神，再也不会死亡”。

灵魂所不能喝的泉水就是列特，它会使人遗忘一切的；另一股泉水是聂摩沁，它会使人记忆一切。另一个世界的灵魂，如果想要得救，就不可遗忘，而相反地必须能有一种超乎自然的记忆力。

奥尔弗斯教徒是一个苦行的教派；酒对他们说来只是一种象征，正象后来基督教的圣餐一样。他们所追求的沉醉是“激情状态”的那种沉醉，是与神合而为一的那种沉醉。他们相信以这种方式可以获得以普通方法所不能得到的神秘知识。这种神秘的成份随着毕达哥拉斯一起进入到希腊哲学里面来，毕达哥拉斯就是奥尔弗斯教的一个改革者，正如奥尔弗斯是巴库斯教的一个改革者一样。奥尔弗斯的成份从毕达哥拉斯进入到柏拉图的哲学里面来，又从柏拉图进入了后来大部分多少带有宗教性的哲学里面来。

只要是奥尔弗斯教有影响的地方，就一定有着某种巴库斯的成份。其中之一便是女权主义的成份，毕达哥拉斯便有许多这种成份，而在柏拉图，这种成份竟达到了要求女子在政治上完全与男子平等的地步。毕达哥拉斯说‘女性天然地更近于虔诚”。另一种巴库斯的成份是尊重激烈的感情。希腊悲剧是从狄奥尼索斯的祭祀之中产生的。幼利披底尤其尊重奥尔弗斯教的两个主要的神，即巴库斯与伊洛思。但他对于那种冷静地自以为是而且行为端正的人，却是毫无敬意的；在他的悲剧里，那种人往往不是被逼疯了，便是由于神愤怒他们的亵渎神明而沦于忧患。

关于希腊人，传统的看法是他们表现了一种可钦可敬的静穆，这种静穆使得他们能置身局外地来观赏热情，来观察热情所表现的一切美妙，而他们自己却不动感情，有如奥林匹克的神明一般。这是一种非常片面的看法。也许荷马、索福克里斯与亚里士多德是这样，但是对那些直接间接地接触了巴库斯和奥尔弗斯的影响的希腊人，情形就确乎不是这样的了。爱留希斯的神话构成了雅典国教的最神圣部分，在爱留希斯，有一首颂歌唱道：

你的酒杯高高举起，
你欢乐欲狂
　　万岁啊！你，巴库斯，潘恩。
你来在爱留希斯万紫千红的山谷。

在幼利披底的《酒神》里，酒神侍女的合唱显示了诗与野蛮的结合，那与静穆是截然相反的。她们庆贺支解野兽的欢乐，当场把它生吃了下去，并且欢唱着：

啊，欢乐啊，欢乐在高山顶上，
　竞舞得精疲力尽使人神醉魂消，
　　只剩下来了神圣的鹿皮
　　　而其余一切都一扫精光，
这种红水奔流的快乐，
　撕裂了的山羊鲜血淋漓，
　　拿过野兽来狼吞虎噬的光荣，
　　　这时候山顶上已天光破晓，

向着弗里吉亚、吕底亚的高山走去，

那是布罗米欧在引着我们上路。

（布罗米欧是巴库斯的许多名字之一）。酒神侍女们在山坡上的舞蹈不仅是狂野的；它还是一种逃避，是从文明的负担和烦忧里逃向非人间的美丽世界和清风与星月的自由里面去。他们以另一种不很狂热的情调又唱道：

它们会再来，再度的来临吗？

那些漫长、漫长的歌舞，

彻夜歌舞直到微弱的星光消逝。

我的歌喉将受清露的滋润，

我的头发将受清风的沐浴？我们的白足

将在迷朦的太空中闪着光辉？

啊，绿原上奔驰着的麋鹿的脚

在青草中是那样的孤独而可爱；

被猎的动物逃出了陷阱和罗网，

欢欣跳跃再也不感到恐怖。

然而远方仍然有一个声音在呼唤

有声音，有恐怖，更有一群猎狗

搜寻得多凶猛，啊，奔驰得多狂猂

沿着河流和峡谷不断向前——

是欢乐呢还是恐惧？你疾如狂飚的足踵啊，

你奔向着可爱的邃古无人的寂静的土地，

那儿万籁俱寂，在那绿荫深处，

林中的小生命生活得无忧无虑。

在拾人牙慧地说什么希腊人是“静穆的”之前，你不妨想想假如费拉德尔斐亚的妇女们也是这样的行径吧，哪怕就是在欧根·奥尼尔的剧本里。

奥尔弗斯的信徒并不比未经改造过的巴库斯崇拜者更为“静穆”。对于奥尔弗斯的信徒来说，现世的生活就是痛苦与无聊。我们被束缚在一个轮子上，它在永无休止的生死循环里转动着；我们的真正生活是属于天上的，但我们却又被束缚在地上。唯有靠生命的净化与否定以及一种苦行的生活，我们才能逃避这个轮子，而最后达到与神合一的天人感通。这绝不是那些能感到生命是轻松愉快的人的观点。它更有似于黑人的灵歌：

当我回到了老家，

我要向神诉说我的一切的烦恼。

虽非所有的希腊人，但有一大部分希腊人是热情的、不幸的、处于与自我交战的状态，一方面被理智所驱遣，另一方面又被热情所驱遣，既有想象天堂的能力，又有创造地狱的那种顽强的自我肯定力。他们有“什么都不过分”的格言；但是事实上，他们什么都是过分的，——在纯粹思想上，在诗歌上，在宗教上，以及在犯罪上。当他们伟大的时侯，正是热情与理智的这种结合使得他们伟大的。单只是热情或单只是理智，在任何未来的时代都不会使世界改变面貌，有如希腊人所做过的那样。他们在神话上的原始典型并不是奥林匹克的宙斯而是普罗米修斯，普罗米修斯从天上带来了火，却因此而遭受着永恒的苦难。

然而、如果把它当做全体希腊人的特征时，那末上文所说的就会和以“静穆”作为希腊人的特征的那种观点是同样的片面性了。事实上，在希腊有着

两种倾向，一种是热情的、宗教的、神秘的、出世的，另一种是欢愉的、经验的、理性的，并且是对获得多种多样事实的知识感到兴趣的。希罗多德就代表后一种倾向；最早的伊奥尼亚的哲学家们也是如此；亚里士多德在一定的限度内也是如此。贝洛赫（前引书，第 1 卷，第 1 章，第 434 页）描写奥尔弗斯教说道：

“ 但是希腊民族是非常充满青春活力的，它不能普遍接受任何一种否定现世并把现实的生命转到来世上面去的信仰。因此奥尔弗斯的教义始格局限于入教者的相当狭小的圈子之内，对于国教并没有任何一点影响，甚至于在象雅典那样已经在国家祭祀之中采用了神秘教的祭礼并且使之获得法律的保障的地区，也是没有一点影响的。整整过了一千年之后，这些观念——当然在一种截然不同的神学外衣之下——才在希腊世界获得了胜利 ”。

看起来，这似乎是过分的夸大，特别以对于饱和着奥尔弗斯教义的爱留希斯神秘教为然。大致可以说，具有宗教气质的人都倾向于奥尔弗斯教，而理性主义者则都鄙视它。我们可以把它的地位和十八世纪末十九世纪初英国的卫理教派相比。

我们多少知道点一个有教养的希腊人从他的父亲那里学到什么，但是在他的早年从他的母亲那里学到什么，我们就知道得很少了；在很大的程度上希腊女人是与男人们所享受的文明隔绝开来的。即使在其全盛时代，无论有教养的雅典人的明确的自觉的心理过程是怎样地理性主义，然而他们似乎从传统中、从幼年时代起就保存着一种更为原始的思想感情的方式，这种方式常常在严重的关头很容易占优势。因此，简单地分析希腊的面貌就会是不恰当的了。

宗教，尤其是非奥林匹克的宗教，对于希腊思想的影响，直到最近才被人们所充分地认识到。有一本革命性的书，哈里逊的《希腊宗教研究导言》，着重指出了普通希腊人宗教中的原始的成份与狄奥尼索斯的成份；康福德（F.M.Cornford）的《从宗教到哲学》一书，力图使研究希腊哲学的学者们注意到宗教对于哲学家的影响，但是这本书中的解释，或者这本书中的人类学，却有很多地方是不能完全作为信史接受的。我所知道的最公允的叙述要算是约翰 · 伯奈特的《早期希腊哲学》，尤其是第二章：《科学与宗教》。伯奈特说，科学与宗教的冲突产生于“ 公元前六世纪席卷了全希腊的宗教复兴 ”，同时，历史舞台也从伊奥尼亚转到了西方。他说，“ 大陆希腊宗教的发展与伊奥尼亚的方式是很不相同的。特别是对狄奥尼索斯的崇拜——那是从色雷斯传来的，荷马诗歌中仅不过是提到而已——包含着一种萌芽中的对于人与世界关系的全新的观察方式。把任何崇高的观点都归之于色雷斯人本身当然是错误的；但是毫无疑问，对希腊人来说，天人感通的现象提示他们说灵魂决不止于是自我的微弱的复本而已，而且唯有在灵魂‘ 脱离肉体 ’的时候才能显示出来它的真正的性质。……

“ 看起来，希腊宗教似乎是正将进入东方宗教所已达到的同样阶段；而且若不是由于科学的兴起，我们很难看出有什么东西能够阻止这种趋势。通常都说由于希腊人没有祭司阶级，所以使他们得免于东方式的宗教；然而这是倒果为因的说法。祭司阶级并不制造教条，虽然一旦有了教条之后，他们是要保存教条的；东方民族在他们发展的早期阶段，也没有上述意义的祭司阶级。挽救了希腊的并不是由于没有一个祭司阶级，而是由于有科学的学派存在。

“新的宗教——在某种意义上，它是新的，虽然在另一种意义上，它和人类是同样地古老——随着各个奥尔弗斯教团的建立而达到它发展的最高峰。就我们所能知道的而论，它们的发源地是亚底加；但是它们传播得异常迅速，尤其是在意大利南部和西西里。首先它们都是属于崇拜狄奥尼索斯的组织；但是它们具有两种特征，这两种特征是希腊人中的新东西。他们渴望着有一种启示作为宗教权威的根源，他们还组成了人为的社团。那些包含着他们的神学的诗篇据说是色雷斯的奥尔弗斯所作的，这位奥尔弗斯本人曾进入过地狱，因此他是一个稳妥的引导者，能够使脱离了躯壳的灵魂在另一个世界里渡这种种危险。”

伯奈特继续说，奥尔弗斯教派的信仰和大约同时在印度所流行的信仰，两者之间有着惊人的相似之点，虽然他认为它们不会有过任何的接触。然后他就说到“orgy”（狂欢）这个字的原义，奥尔弗斯教派用这个字来指“圣礼”，并且以此来净化信徒的灵魂使之得以避免生之巨轮。奥尔弗斯教徒与奥林匹克宗教的祭司不同，他们建立了我们所谓的教会，即宗教团体，不分种族或性别，人人可以参加；而且由于他们的影响，便出现了作为一种生活方式的哲学观念。

第二章　米利都学派

每本哲学史教科书所提到的第一件事都是哲学始于泰勒斯，泰勒斯说万物是由水做成的。这会使初学者感到泄气的，因为初学者总是力图——虽说也许并不是很艰苦地——对哲学怀抱一种似乎为这门课程所应有的那种尊敬。然而我们却有足够的理由要推崇泰勒斯，尽管也许是把他当成一位科学家而不是当成一位近代意义上的哲学家来推崇。

泰勒斯是小亚细亚的米利都人，米利都是一个繁荣的商业都市，其中有大量的奴隶人口，而在自由民中富人和穷人之间又有着尖锐的阶级斗争。“在米利都，人民最初获得了胜利，杀死了贵族们的妻子儿女；后来贵族又占了上风，把他们的对方活活烧死，拿活人作火把将城内的广场照得通亮。”[①] 在泰勒斯的时代，小亚细亚绝大多数的希腊城市里都流行着类似的情况。

米利都正象伊奥尼亚其他的商业城市一样，在公元前七世纪和六世纪，在经济上与政治上有过重要的发展。最初政权属于占有土地的贵族，但是逐渐地被商人财阀政治所代替。后来又被僭主所代替，僭主（照例）是由民主党派的支持而获得权力的。吕底亚王国位于希腊海岸城市的东部，但是直到尼尼微的陷落（公元前 612 年）为止，一直与这些城市维持着友好的关系。这使得吕底亚可以自由自在地专心对付西方，但是米利都通常总能够与之保持友好关系，尤其是和最后一个吕底亚王克利索斯，克利索斯是公元前 546 年被居鲁士所征服的。米利都也和埃及有着重要的关系，埃及王是依靠着希腊的雇佣兵的，并且开放了一些城市对希腊贸易。希腊在埃及最早的殖民地，是米利都卫队所占据的一个要塞；但是公元前 610—560 年这段时期，希腊在埃及最重要的殖民地是达弗尼。耶利米和其他许多犹太逃亡者就在这里躲避过尼布甲尼撒大王（耶利米书，第 43 章第 5 节以下）；虽然埃及毫无疑问地影响了希腊人，犹太人却并没有，我们也不能设想耶利米对于怀疑的伊奥尼亚人除了恐怖之外，还会感到什么别的。

我们知道关于泰勒斯的年代最好的证据，就是他以预言一次日食而著名，根据天文学家的推算，这次日食一定是发生在公元前 585 年。其他现存的证据也都一致把他的活动大约放在这个时期。预言一次日食并不能证明他有什么特殊的天才。米利都与吕底亚是联盟，而吕底亚又与巴比伦有文化上的关系；巴比伦的天文学家已经发现了日食大约是每经十九年的周期就会出现一次。他们能够大致完全成功地预言月食，但是在一个地方看得见的某次日食在别个地方却可以看不见的这一事实却妨碍了他们对于日食的预言。因此，他们只能知道到在某一定的日期便值得人们去期待日食的出现，这或许便是泰勒斯所知道的全部。无论是泰勒斯还是巴比伦人，都不知道为什么会有这种周期循环。

据说泰勒斯曾经旅行过埃及，并且从这里给希腊人带来了几何学。希腊人所知道的几何学大体上是凭经验的，并没有理由可以相信泰勒斯达到了象后来希腊人所发现的那种演绎式的证明。他似乎发现了怎样根据在陆地上的两点所做的观察去推算船在海上的距离，以及如何从一个金字塔影子的长度去计算它的高度。有许多其他的几何定理也都归之于他的名下，但恐怕是归错了的。

[①] 罗斯多夫采夫：《古代世界史》第 1 卷，第 204 页。

他是希腊的七哲之一，七哲中每个人都特别以一句格言而闻名；传说他的格言是：“水是最好的”。

根据亚里士多德的记载，泰勒斯以为水是原质，其他一切都是由水造成的；泰勒斯又提出大地是浮在水上的。亚里士多德又提到，泰勒斯说过磁石体内具有灵魂，因为它可以使铁移动；又说万物都充满了神。[①]

万物都是由水构成的，这种说法可以认为是科学的假说，而且绝不是愚蠢的假说。二十年以前，人们所接受的观点是：万物是由氢所构成的，水有三分之二是氢。希腊人是勇于大胆假设的，但至少米利都学派却是准备从经验上来考查这些假设的。关于泰勒斯我们知道得太少了，因而不可能完全满意地恢复他的学说，但是关于他的米利都学派的后继者们，我们知道的要多得多；因此设想他的后继者们的看法有些得自于泰勒斯，这是十分合理的。他的科学和哲学都很粗糙，但却能激发思想与观察。

关于他虽有许多传说，但是我并不以为人们所知道的多于我上面所提到这几件事实。有几个故事是很有趣的，例如亚里士多德在他的《政治学》（1259a）所说的那个故事：“人们指责他的贫困，认为这就说明了哲学是无用的。据这个故事说，他由于精通天象，所以还在冬天的时候就知道来年的橄榄要有一场大丰收；于是他以他所有的一点钱作为租用丘斯和米利都的全部橄榄榨油器的押金，由于当时没有人跟他争价，他的租价是很低的。到了收获的时节，突然间需要许多榨油器，他就恣意地抬高价钱，于是赚了一大笔钱；这样他就向世界证明了只要哲学家们愿意，就很容易发财致富，但是他们的雄心却是属于另外的一种”。

米利都派的第二个哲学家阿那克西曼德比泰勒斯更有趣得多，他的年代不能确定，但是据说在公元前 546 年他已经六十四岁了，并且我们有理由设想这种说法是多少近于真相的。他认为万物都出于一种简单的元质，但是那并不是泰勒斯所提出的水，或者是我们所知道的任何其他的实质。它是无限的、永恒的而且无尽的，而且“它包围着一切世界”——因为他认为我们的世界只是许多世界中的一个。元质可以转化为我们所熟悉的各式各样的实质，它们又都可以互相转化。关于这一点，他作出了一种重要的、极可注意的论述：

“万物所由之而生的东西，万物消灭后复归于它，这是命运规定了的，因为万物按照时间的秩序，为它们彼此间的不正义而互相偿补”。

正义的观念——无论是宇宙的、还是人间的——在希腊的宗教和哲学里所占的地位，对于一个近代人来说并不是一下子很容易理解的；的确我们的“正义”这个字很难表现出它的意义来，但是也很难找出别的更好的字来。阿那克西曼德所表现的思想似乎是这样的：世界上的火、土和水应该有一定的比例，但是每种原素（被理解为是一种神）都永远在企图扩大自己的领土。然而有一种必然性或者自然律永远地在校正着这种平衡；例如只要有了火，就会有灰烬，灰烬就是土。这种正义的观念——即不能踰越永恒固定的界限的观念——是一种最深刻的希腊信仰。神祇正象人一样，也要服从正义。但是这种至高无上的力量其本身是非人格的，而不是至高无上的神。

阿那克西曼德有一种论据证明元质不是水，或任何别的已知原素。因为如果其中的一种是始基，那么它就会征服其他的原素。亚里士多德又记载他

[①] 伯奈特（《早期希腊哲学》第 51 页）对于最后这种说法提出过疑问。

曾经说过，这些已知的原素是彼此对立的。气是冷的，水是潮的，而火是热的。“因此，如果它们任何一种是无限的，那末这时候其余的便不能存在了。”因此，元质在这场宇宙斗争中必须是中立的。

有一种永恒的运动，在这一运动的过程中就出现了一切世界的起源。一切世界并不象在犹太教和基督教的神学里所说的那样是被创造出来的，而是演化出来的。在动物界也有演化。当湿原素被太阳蒸发的时候，其中便出现了活的生物。人象任何其他动物一样也是从鱼衍生出来的。人一定是从另一种不同的生物演变出来的，因为由于人的婴儿期很长，他若原来就象现在这样，便一定不能够生存下来了。

阿那克西曼德充满了科学的好奇心。据说他是第一个绘制地图的人。他认为大地的形状象一个圆柱。有各种不同的记载说是他曾说过：太阳象大地一样大，或大于大地二十七倍，或大于大地二十八倍。

凡是在他有创见的地方，他总是科学的和理性主义的。

米利都学派三杰中的最后一个，阿那克西美尼，并不象阿那克西曼德那样有趣，但是他作出了一些重要的进步。他的年代不能十分确定。他一定在阿那克西曼德之后，而且一定是鼎盛于公元前 494 年以前，因为在那一年波斯人镇压伊奥尼亚叛乱的时候，米利都城便被波斯人毁灭了。

他说基质是气。灵魂是气；火是稀薄化了的气；当凝聚的时候，气就先变为水，如果再凝聚的时候就变为土，最后就变为石头。这种理论所具有的优点是可以使不同的实质之间的一切区别都转化为量的区别，完全取决于凝聚的程度如何。

他认为大地的形状象一个圆桌，而且气包围着万物。“正如我们的灵魂是气，并且把我们结合在一起一样，气息和空气也包围着整个世界。”仿佛世界也是在呼吸着似的。

阿那克西美尼在古代要比阿那克西曼德更受人称赞，虽然任何近代人都会做出相反的评价来。他对于毕达哥拉斯以及对于后来许多的思想都有着重要的影响。毕达哥拉斯学派发现大地是球状的，但是原子论派则拥护阿那克西美尼的见解，认为大地的形状象一个圆盘。

米利都学派是重要的，并不是因为它的成就，而是因为它所尝试的东西。它的产生是由于希腊的心灵与巴比伦和埃及相接触的结果。米利都是一个富庶的商业城市，在那里原始的偏见和迷信已经由于许多国家的相互交通而被冲淡了。伊奥尼亚直迄公元前五世纪初期被大流士所征服为止，始终是希腊世界在文化上最重要的一部分。它几乎完全没有接触到过与巴库斯和奥尔弗斯相关连的宗教运动；它的宗教是奥林匹克的，并且似乎从来不曾被人们认真地对待过。泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西美尼的思考可以认为是科学的假说，而且很少表现出来夹杂有任何不恰当的神人同体的愿望和道德的观念。他们所提出的问题是很好的问题，而且他们的努力也鼓舞了后来的研究者。

希腊哲学的下一阶段是和意大利南部的希腊城市相联系着的，它有着更多的宗教性，特别是有着更多的奥尔弗斯教义——在某些方面是更有趣的，它的成就是可赞美的，但是它的精神却比不上米利都学派那样科学了。

第三章　毕达哥拉斯

毕达哥拉斯对古代和近代的影响是我这一章的主题；无论就他的聪明而论或是就他的不聪明而论，毕达哥拉斯都是自有生民以来在思想方面最重要的人物之一。数学，在证明式的演绎推论的意义上的数学，是从他开始的；而且数学在他的思想中乃是与一种特殊形式的神秘主义密切地结合在一起的。自从他那时以来，而且一部分是由于他的缘故，数学对于哲学的影响一直都是既深刻而又不幸的。

让我们先从关于他生平已知的一些很少的事实谈起。他是萨摩岛的人，大约鼎盛于公元前 523 年。有人说他是一个殷实的公民叫做姆奈萨尔克的儿子，另有人说他是亚波罗神的儿子；我请读者们在这两说中自行选择一种。在他的时代，萨摩被僭主波吕克拉底所统治着，这是一个发了大财的老流氓，有着一支庞大的海军。

萨摩是米利都的商业竞争者；它的商人足迹远达以矿产著名的西班牙塔尔特苏斯地方。波吕克拉底大约于公元前 535 年成为萨摩的僭主，一直统治到公元前 515 年为止。他是不大顾虑道德的责难的；他赶掉了他的两个兄弟，他们原是和他一起搞僭主政治的，他的海军大多用于进行海上掠夺。不久之前米利都臣服于波斯的这件事情对他非常有利。为了阻止波斯人继续向西扩张，他便和埃及国王阿马西斯联盟。但是当波斯王堪比西斯集中全力征服埃及时，波吕克拉底认识到他会要胜利，于是就改变了立场。他派遣一支由他的政敌所组成的舰队去进攻埃及；但是水兵们叛变了，回到萨摩岛向他进攻。虽然他战胜了他们，但是最后还是中了一桩利用他的贪财心的阴谋而垮台了。在萨尔底斯的波斯总督假装着要背叛波斯大王，并愿拿出一大笔钱来酬答波吕克拉底对他的援助；波吕克拉底到大陆上去会晤波斯总督时，便被捕获并被钉死在十字架上。

波吕克拉底是一位艺术的保护主，并曾以许多了不起的建筑美化了萨摩。安那克里昂就是他的宫廷诗人。然而毕达哥拉斯却不喜欢他的政府，所以便离开了萨摩岛。据说——而且不是不可能的——毕达哥拉斯到过埃及，他的大部分智慧都是在那里学得的；无论情形如何，可以确定的是他最后定居于意大利南部的克罗顿。

意大利南部的各希腊城市也象萨摩岛和米利都一样，都是富庶繁荣的；此外，它们又遭受不到波斯人的威胁[①]。最大的两个城市是西巴瑞斯和克罗顿。西巴瑞斯的奢华至今还脍炙人口；据狄奥多罗斯说，它的人口当全盛时期曾达三十万人之多，虽然无疑地这是一种夸大。克罗顿与西巴瑞斯的大小大致相等。两个城市都靠输入伊奥尼亚的货物至意大利为生，一部分货物是做为意大利的消费品，一部分则从西部海岸转口至高卢和西班牙。意大利的许多希腊城市彼此激烈地进行征战；当毕达哥拉斯到达克罗顿的时候，克罗顿刚刚被劳克瑞所战败。然而在毕达哥拉斯到达之后不久，克罗顿对西巴瑞斯的战争便取得了完全的胜利，西巴瑞斯彻底地被毁灭了（公元前 510 年）。西巴瑞斯与米利都在商业上一直有密切的联系。克罗顿以医学著名；克罗顿有一个人德谟西底斯曾经做过波吕克拉底的御医，后来又作过大流士的御医。

[①] 西西里的希腊城市是受着迦太基人的威胁的，但是在意大利，人们并不感到这种威胁的切迫。

毕达哥拉斯和他的弟子在克罗顿建立了一个团体，这个团体有一个时期在该城中是很有影响的。但是最后，公民们反对他，于是他就搬到梅达彭提翁（也在意大利南部），并死于此处。不久他就成为一个神话式的人物，被赋与了种种奇迹和神力，但是他也是一个数学家学派的创立者[①]。这样，就有两种相反的传说争论着他的事迹，而真相便很难弄清楚。

毕达哥拉斯是历史上最有趣味而又最难理解的人物之一。不仅关于他的传说几乎是一堆难分难解的真理与荒诞的混合，而且即使是在这些传说的最单纯最少争论的形式里，它们也向我们提供了一种最奇特的心理学。简单地说来，可以把他描写成是一种爱因斯坦与艾地夫人的结合。他建立了一种宗教，主要的教义是灵魂的输迴[②]和吃豆子的罪恶性。他的宗教体现为一种宗教团体，这一教团到处取得了对于国家的控制权并建立起一套圣人的统治。但是未经改过自新的人渴望着吃豆子，于是就迟早都反叛起来了。

毕达哥拉斯教派有一些规矩是：

1.禁食豆子。

2.东西落下了，不要拣起来。

3.不要去碰白公鸡。

4.不要擘开面包。

5.不要迈过门闩。

6.不要用铁拨火。

7.不要吃整个的面包。

8.不要掐花环。

9.不要坐在斗上。

10.不要吃心。

11.不要在大路上行走。

12.房里不许有燕子。

13.锅从火上拿下来的时候，不要把锅的印迹留在灰上，而要把它抹掉。

14.不要在光亮的旁边照镜子。

15.当你脱下睡衣的时候，要把它卷起，把身上的印迹摩平[①]。

所有这些诫命都属于原始的禁忌观念。

康福德（《从宗教到哲学》）说，在他看来，“毕达哥拉斯代表着我们所认为与科学倾向相对立的那种神秘传统的主潮。”他认为巴门尼德——他称之为“逻辑的发现者”——“是毕达哥拉斯的一个支派，而柏拉图本人则从意大利哲学获得了他的灵感的主要来源”。他说毕达哥拉斯主义是奥尔弗斯教内部的一种改良运动，而奥尔弗斯教又是狄奥尼索斯崇拜中的改良运动。理性的东西与神秘的东西之互相对立贯穿着全部的历史，它在希腊人中间最初表现为奥林匹克的神与其他较为不开化的神之间的对立，后者更接近于人类学者们所研究的原始信仰。在这个分野上，毕达哥拉斯是站在神秘主

[①] 亚里士多德说，毕达哥拉斯“最初从事数学和算学，后来一度不惜从事非里赛底斯所奉行的魔术。”

[②] “丑：毕达哥拉斯对于野鸟有什么意见？马伏里奥：他说我们祖母的灵魂也许曾在鸟儿的身体里寄住过。丑：你对他的意见觉得怎样？马：我认为灵魂是高贵的，绝对不赞成他的说法。丑：再见，你在黑暗里住下去吧，等到你赞成了毕达哥拉斯的说法之后，我才可以承认你的头脑健全”。（第十二夜）（朱生豪译：《莎士比亚戏剧集》卷二，第218页，作家出版社，1954）

[①] 引自伯奈特《早期希腊哲学》。

义方面的，虽然他的神秘主义具有一种特殊的理智性质。他认为他自己具有一种半神明的性质，而且似乎还曾说过，“既有人，又有神，也还有象毕达哥拉斯这样的生物。”康福德说，受他所鼓舞的各种体系“都是倾向于出世的，把一切价值都置于上帝的不可见的统一性之中，并且把可见的世界斥为虚幻的，说它是一种混浊的介质，其中上天的光线在雾色和黑暗之中遭到了破坏，受到了矇蔽”。

狄凯阿克斯说，毕达哥拉斯教导说，“首先，灵魂是个不朽的东西，它可以转变成别种生物；其次，凡是存在的事物，都要在某种循环里再生，没有什么东西是绝对新的；一切生来具有生命的东西都应该认为是亲属。”[①] 据说，毕达哥拉斯好象圣法兰西斯一样地曾向动物说法。

在他建立的团体里，不分男女都可以参加；财产是公有的，而且有一种共同的生活方式，甚至于科学和数学的发现也认为是集体的，而且，在一种神秘的意义上，都得归功于毕达哥拉斯；甚至于在他死后也还是如此。梅达彭提翁的希巴索斯曾违反了这条规矩，便因船只失事而死，这是神对于他的不虔诚而震怒的结果。

但是这一切与数学又有什么关系呢？它们是通过一种赞美沉思生活的道德观而被联系在一起的。伯奈特把这种道德观总结如下：

> “我们在这个世界上都是异乡人，身体就是灵魂的坟墓，然而我们决不可以自杀以求逃避；因为我们是上帝的所有物，上帝是我们的牧人，没有他的命令我们就没权利逃避。在现世生活里有三种人，正象到奥林匹克运动会上来的也有三种人一样。那些来作买卖的人都属于最低的一等，比他们高一等的是那些来竞赛的人。然而，最高的一种乃是那些只是来观看的人们。因此，一切中最伟大的净化便是无所为而为的科学，唯有献身于这种事业的人，亦即真正的哲学家，才真能使自己摆脱‘生之巨轮’。”[①]

文字涵义的变化往往是非常有启发意义的。我在上文已经提到“狂欢”（orgy）那个字；现在我就要谈谈“理论”（theory）这个字。这个字原来是奥尔弗斯教派的一个字，康福德解释为“热情的动人的沉思”。他说，在这种状态之中“观察者与受苦难的上帝合而为一，在他的死亡中死去，又在他的新生中复活”；对于毕达哥拉斯，这种“热情的动人的沉思”乃是理智上的，而结果是得出数学的知识。这样，通过了毕达哥拉斯主义，“理论”就逐渐地获得了它的近代意义；然而对一切为毕达哥拉斯所鼓舞的人们来说，它一直保存着一种狂醉式的启示的成份。这一点，对于那些在学校里无可奈何地学过一些数学的人们来说，好象是很奇怪的；然而对于那些时时经验着由于数学上的豁然贯通而感到沉醉欢欣的人们来说，对于那些喜爱数学的人们来说，毕达哥拉斯的观点则似乎是十分自然的，纵令它是不真实的。仿佛经验的哲学家只是材料的奴隶，而纯粹的数学家，正象音乐家一样，才是他那秩序井然的美丽世界的自由创造者。

最有趣的是，我们从伯奈特叙述的毕达哥拉斯的伦理学里，可以看出与近代价值相反的观念。譬如在一场足球赛里，有近代头脑的人总认为足球员要比观众伟大得多。至于国家，情形也类似：他们对于政治家（政治家是比

[①] 康福德：前引书，第 201 页。

[①] 《早期希腊哲学》，第 108 页。

赛中的竞争者）的崇拜有甚于对于那些仅仅是旁观者的人们。这一价值的变化与社会制度的改变有关——战士、君子、财阀、独裁者，各有其自己的善与真的标准。君子在哲学理论方面曾经有过长期的当权时代，因为他是和希腊天才结合在一起的，因为沉思的德行获得了神学的保证，也因为无所为而为的真理这一理想庄严化了学院的生活。君子可以定义为平等人的社会中的一分子，他们靠奴隶劳动而过活，或者至少也是依靠那些毫无疑问地位卑贱的劳动人民而过活。应该注意到在这个定义里也包括着圣人与贤人，因为就这些圣贤的生活而论，他们也是耽于沉思的而不是积极活动的。

近代关于真理的定义，例如实用主义的和工具主义的关于真理的定义，就是实用的而不是沉思的，它是由于与贵族政权相反对的工业文明所激起的。

无论人们对于容许奴隶制存在的社会制度怀着怎样的想法，但正是从上面那种意义的君子那里，我们才有了纯粹的数学。沉思的理想既能引人创造出纯粹的数学，所以就是一种有益的活动的根源；这一点就增加了它的威望，并使它在神学方面、伦理学方面和哲学方面获得了一种在其他情况下所不能享有的成功。

关于毕达哥拉斯之作为一个宗教的先知与作为一个纯粹的数学家这两方面，我们已经解释得很多了。在这两方面，他都有着无可估计的影响，而且这两方面在当时也不象近代人所想象的那样是分离开来的。

大多数的科学从它们的一开始就是和某些错误的信仰形式联系在一起的，这就使它们具有一种虚幻的价值。天文学和占星学联系在一起，化学和炼丹术联系在一起。数学则结合了一种更精致的错误类型。数学的知识看来是可靠的、准确的，而且可以应用于真实的世界。此外，它还是由于纯粹的思维而获得的，并不需要观察。因此之故，人们就以为它提供了日常经验的知识所无能为力的理想。人们根据数学便设想思想是高于感官的，直觉是高于观察的。如果感官世界与数学不符，那么感官世界就更糟糕了。人们便以各种不同的方式寻求更能接近于数学家的理想的方法，而结果所得的种种启示就成了形而上学与知识论中许多错误的根源。这种哲学形式也是从毕达哥拉斯开始的。

正如大家所知道的，毕达哥拉斯说“万物都是数”。这一论断如以近代的方式加以解释的话，在逻辑上是全无意义的，然而毕达哥拉斯所指的却并不是完全没有意义的。他发现了数在音乐中的重要性，数学名词里的“调和中项”与“调和级数”就仍然保存着毕达哥拉斯为音乐和数学之间所建立的那种联系。他把数想象为象是表现在骰子上或者纸牌上的那类形状。我们至今仍然说数的平方与立方，这些名词就是从他那里来的。他还提到长方形数目、三角形数目、金字塔形数目等等。这些都是构成上述各种形状所必需的数目小块块（或者我们更自然一些应该说是些数目的小球球）。他把世界假想为原子的，把物体假想为是原子按各种不同形式排列起来而构成的分子所形成的。他希望以这种方式使算学成为物理学的以及美学的根本研究对象。

毕达哥拉斯的最伟大的发现，或者是他的及门弟子的最伟大的发现，就是关于直角三角形的命题；即直角两夹边的平方的和等于另一边的平方，即弦的平方。埃及人已经知道三角形的边长若为 3，4，5 的话，则必有一个直角。但是显然希腊人是最早观察到 $3^2+4^2=5^2$ 的，并且根据这一提示发现了这个一般命题的证明。

然而不幸，毕达哥拉斯的定理立刻引到了不可公约数的发现，这似乎否定了他的全部哲学。在一个等边直角三角形里，弦的平方等于每一边平方的二倍。让我们假设每边长一吋，那么弦应该有多么长呢？让我们假设它的长度是 m/n 吋。那么 $m^2/n^2=2^2$。如果 m 和 n 有一个公约数，我们可以把它消去，于是 m 和 n 必有一个是奇数。现在 $m^2=2n^2$，所以 m^2 是偶数，所以 m 也是偶数；因此 n 就是奇数。假设 $m＝2p$。那末 $4p^2=2n^2$，因此 $n^2=2p^2$，而因此 n 便是偶数，与假设相反。所以就没有 m/n 的分数可以约尽弦。以上的证明，实质上就是欧几里德第十编中的证明[①]。

这种论证就证明了无论我们采取什么样的长度单位，总会有些长度对于那个单位不能具有确切的数目关系；也就是说，不能有两个整数 m、n，从而使问题中的 m 倍的长度等于 n 倍的单位。这就使得希腊的数学家们坚信，几何学的成立必定是独立的而与算学无关。柏拉图对话录中有儿节可以证明，在他那时候已经有人独立地处理几何学了；几何学完成于欧几里德。欧几里德在第二编中从几何上证明了许多我们会自然而然用代数来证明的东西，例如 $(a＋b)^2=a^2＋2ab＋b^2$。正是因为有不可公约数的困难，他才认为这种办法是必要的。他在第五编、第六编中论比例时，情形也是如此。整个体系在逻辑上是醒目的，并且已经预示着十九世纪数学家们的严谨了。只要关于不可公约数还没有恰当的算学理论存在时，则欧几里德的方法便是几何学中最好的可能方法。当笛卡儿介绍了坐标几何学从而再度确定了算学至高无上的地位时，他曾设想不可公约数的问题有解决的可能性，虽然在他那时候还不曾发现这种解法。

几何学对于哲学与科学方法的影响一直是深远的。希腊人所建立的几何学是从自明的、或者被认为是自明的公理出发，根据演绎的推理前进，而达到那些远不是自明的定理。公理和定理被认为对于实际空间是真确的，而实际空间又是经验中所有的东西。这样，首先注意到自明的东西然后再运用演绎法，就好像是可能发现实际世界中一切事物了。这种观点影响了柏拉图和康德以及他们两人之间的大部分的哲学家。“独立宣言”[①]说：“我们认为这些真理是自明的”，其本身便脱胎于欧几里德。十八世纪天赋人权的学说，就是一种在政治方面追求欧几里德式的公理[②]。牛顿的《原理》一书，尽管它的材料公认是经验的，但是它的形式却完全是被欧几里德所支配着的。严格的经院形式的神学，其体裁也出于同一个来源。个人的宗教得自天人感通，神学则得自数学；而这两者都可以在毕达哥拉斯的身上找到。

我相信，数学是我们信仰永恒的与严格的真理的主要根源，也是信仰有一个超感的可知的世界的主要根源。几何学讨论严格的圆，但是没有一个可感觉的对象是严格地圆形的；无论我们多么小心谨慎地使用我们的圆规，总会有某些不完备和不规则的。这就提示了一种观点，即一切严格的推理只能应用于与可感觉的对象相对立的理想对象；很自然地可以再进一步论证说，思想要比感官更高贵而思想的对象要比感官知觉的对象更真实。神秘主义关于时间与永恒的关系的学说，也是被纯粹数学所巩固起来的；因为数学的对象，例如数，如其是真实的话，必然是永恒的而不在时间之内。这种永恒的

---

① 但是这并非欧几里德所发现的，见希斯：《希腊的数学》。以上的证明或许柏拉图是知道的。

① 这里指的是美国的“独立宣言”——中译本编者

② 佛兰克林用“自明的”代替了杰弗逊的“神圣的与不可否认的”。

对象就可以被想象成为上帝的思想。因此，柏拉图的学说是：上帝是一位几何学家；而詹姆士·琴斯爵士也相信上帝嗜好算学。与启示的宗教相对立的理性主义的宗教，自从毕达哥拉斯之后，尤其是从柏拉图之后，一直是完全被数学和数学方法所支配着的。

数学与神学的结合开始于毕达哥拉斯，它代表了希腊的、中世纪的以及直迄康德为止的近代的宗教哲学的特征。毕达哥拉斯以前的奥尔弗斯教义类似于亚洲的神秘教。但是在柏拉图、圣奥古斯丁、托马斯·阿奎那、笛卡尔、斯宾诺莎和康德的身上都有着一种宗教与推理的密切交织，一种道德的追求与对于不具时间性的事物之逻辑的崇拜的密切交织；这是从毕达哥拉斯而来的，并使得欧洲的理智化了的神学与亚洲的更为直接了当的神秘主义区别开来。只是到了最近的时期，人们才可能明确地说出毕达哥拉斯错在哪里。我不知道还有什么别人对于思想界有过象他那么大的影响。我所以这样说，是因为所谓柏拉图主义的东西倘若加以分析，就可以发现在本质上不过是毕达哥拉斯主义罢了。有一个只能显示于理智而不能显示于感官的永恒世界，全部的这一观念都是从毕达哥拉斯那里得来的。如果不是他，基督徒便不会认为基督就是道；如果不是他，神学家就不会追求上帝存在与灵魂不朽的逻辑证明。但是在他的身上，这一切还都不显著。下面就要谈到这一切是怎样变得显著的。

第四章　赫拉克利特

目前对待希腊人通常有两种相反的态度。一种是自文艺复兴以来直到最近时期事实上是普遍的态度，即带着几乎是迷信的崇拜来观察希腊人，把他们看成是一切最美好的事物的创造者，具有超人的天才，不是近代人所能期望与之匹敌的。另一种态度是被科学的胜利与对于进步的一种乐观主义的信仰所激发的，即把古人的权威认为是一种重担，并且认为现在最好是把希腊人对于思想的贡献大部分都忘掉。我自己不能采纳任何一种这样极端的看法；我应该说，这两种都是部分正确的而又部分错误的。在谈到任何细节以前，我先要试图说明我们从研究希腊的思想中仍然可以得到什么样的智慧。

关于世界的性质与构造，可能有各种各样的假说。形而上学的进展（就曾经存在过的而言）就在于所有这些假说的逐步精炼化，它们涵意的发展以及对于每种假说的重新改造，以期能对付那些相信敌对假说的人们所发动的反驳。学习着按照每一种体系来理解宇宙乃是想象力的一种愉悦，并且是教条主义的一付解毒剂。此外，纵使没有一种假说可以完全证实，但是如果发现在使每种假说都能自圆其说并且能符合已知事实时所能包含的东西，这里面也就有着一种真正的知识了。一切支配着近代哲学的各种假说，差不多最初都是希腊人想到的；我们对于希腊人在抽象事物方面的想象创造力，几乎是无法称赞过分的。关于希腊人我所要谈的主要地就是从这种观点出发；我认为他们创造了种种具有独立生命与发展的理论，这些理论虽然最初多少是幼稚的，然而两千多年以来终于证明是能够存在的而且能够发展的。

的确，希腊人贡献了另外一些东西，这些东西对于抽象思维证明了更具有永久的价值；他们发现了数学和演绎推理法。尤其是几何学乃是希腊人发明的，没有它，近代科学就会是不可能的。但是希腊天才的片面性，也结合着数学一起表现了出来：它是根据自明的东西而进行演绎的推理，而不是根据已观察到的事物而进行归纳的推理。它运用这种方法所得到的惊人的成就不仅仅把古代世界，而且也把大部分近代世界引入了歧途。根据对于特殊事实的观察以求归纳地达到某些原则的科学方法，代替了希腊人根据哲学家头脑得出的显明公理而进行演绎推理的信念，这原是经历了漫长的过程的。单就这一理由而论，怀着迷信的崇拜去看待希腊人，便是一种错误。虽然希腊人中也有少数是最早触及到科学方法的人，但是，总的说来，科学方法乃是与希腊人的气质格格不入的；而通过贬低最近四个世纪的知识进步以求美化希腊人的企图，则对于近代思想也起了一种束缚作用。

可是，也还有一种更为普遍的论据是反对尊崇前人的，无论是对于希腊人也好、或者对于其他人也好。研究一个哲学家的时候，正确的态度既不是尊崇也不是蔑视，而是应该首先要有一种假设的同情，直到可能知道在他的理论里有些什么东西大概是可以相信的为止；唯有到了这个时候才可以重新采取批判的态度，这种批判的态度应该尽可能地类似于一个人放弃了他所一直坚持的意见之后的那种精神状态。蔑视便妨害了这一过程的前一部分，而尊崇便妨害了这一过程的后一部分。有两件事必须牢记：即，一个人的见解与理论只要是值得研究的，那末就可以假定这个人具有某些智慧；但是同时，大概也并没有人在任何一个题目上达到过完全的最后的真理。当一个有智慧的人表现出来一种在我们看来显然是荒谬的观点的时候，我们不应该努力去证明这种观点多少总是真的，而是应该努力去理解它何以竟会看起来似乎是

真的。这种运用历史的与心理的想象力的方法，可以立刻开扩我们的思想领域；而同时又能帮助我们认识到，我们自己所为之而欢欣鼓舞的许多偏见，对于心灵气质不同的另一个时代，将会显得是何等之愚蠢。

在毕达哥拉斯和赫拉克利特之间——赫拉克利特这个人是我们本章就要谈到的——还有另一位比较不重要的哲学家，即色诺芬尼。他的年代不能确定，大致上只能由他提到过毕达哥拉斯而赫拉克利特又曾提到过他的这一事实，来断定他的年代。他出生在伊奥尼亚，但是他一生中的大部分都生活在意大利南部。他相信万物是由土和水构成的。关于神的问题，他可是一个非常激烈的自由思想者了。“荷马和赫西阿德把人间一切的无耻与丑行都加在神灵身上，偷盗、奸淫、彼此欺诈。……世人都认为神祇和他们自己一样是被诞生出来的，穿着与他们一样的衣服，并且有着同样的声音和形貌。……其实，假如牛马和狮子有手，并且能够象人一样用手作画和创造艺术品的话；马就会画出马形的神像，牛就会面出牛形的神像，并各自按着自己的模样来塑造神的身体了。……埃塞俄比亚人就说他们的神皮肤是黑的，鼻子是扁的；色雷斯人就说他们的神是蓝眼睛、红头发的。”色诺芬尼相信一神，这个神在形象上和思想上都与人不同，他“以他的心灵力量左右一切而毫不费力”。色诺芬尼嘲笑毕达哥拉斯的轮迴学说：“据说他（毕达哥拉斯）有一次在路上走过，看见一只狗受人虐待。他就说‘住手，不要再打它。它是一个朋友的灵魂，我一听见它的声音就知道。’”他相信人们不可能确定神学方面的真理。“关于我所谈的神灵和一切事物的确凿真理，现在没有人知道，将来也没有人知道。即使有人偶然说出了一些极正确的真理，但他自己也是不会知道它的；——普天之下除了猜测之外就没有什么别的东西。”[1]

色诺芬尼在那些反对毕达哥拉斯以及其他诸人的神秘倾向的一系列理性主义者中有着他的地位；但是作为一个独立的思想家，他可并不是第一流的。

我们已经看到，很难把毕达哥拉斯的学说和他的弟子们的学说分开来，虽说毕达哥拉斯本人为时很早，但是他的学派所产生的影响大体上要后于其他各派哲学家。其中第一个创造了一种至今仍然具有影响的学说的人，就是赫拉克利特，他的鼎盛期约当公元前 500 年。关于他的生平我们知道得很少，只知道他是以弗所的一个贵族公民。他所以扬名于古代主要的是由于他的学说，即万物都处于流变的状态；但是这一点，我们将会看到，只不过是他的形而上学的一个方面而已。

赫拉克利特虽然是伊奥尼亚人，但并不属于米利都学派的科学传统[1]。他是一个神秘主义者，然而却属于一种特殊的神秘主义。他认为火是根本的实质；万物都象火焰一样，是由别种东西的死亡而诞生的。“一切死的就是不死的，一切不死的是有死的：后者死则前者生，前者死则后者生”。世界是统一的，但它是一种由对立面的结合而形成的统一。“一切产生于一，而一产生于一切”；然而多所具有的实在性远不如一，一就是神。

从他的著作所存留下来的那部分看起来，他的性格并不象是很和蔼可亲的。他非常喜欢鄙薄别人，而且也不是一个民主主义者。关于他的同胞们，他说过“以弗所的成年人应该把他们自己都吊死，把他们的城邦让给未成年

---

[1] 引自伊底温·比万：《斯多葛派和怀疑论者》（牛津，1913，第 21 页）。

[1] 康福德前引书（第 184 页）强调指出过这一点，我认为这是正确的。赫拉克利特常常由于被人与其他伊奥尼亚学者混淆在一起而受到误解。

的少年去管理，因为他们放逐了赫尔谟多罗，放逐了他们中间那个最优秀的人，并且说：‘我们中间不要有最优秀的人；要是有的话，让他到别处去和别人在一起吧’”。他对所有的显赫的前人们，除掉一个人是例外，都曾加以抨击。“该当把荷马从竞技场上逐出去，并且加以鞭笞”。“我听过许多人谈话，在这些人中间没有一个能认识到，所有的人都离智慧很远。”“博学并不能使人理解什么；否则它就已经使赫西阿德、毕达哥拉斯以及色诺芬尼和赫卡泰理解了”。“毕达哥拉斯……认为自己有智慧，但那只是博闻强记和恶作剧的艺术罢了。”唯一免于受他谴责的例外便是条达穆斯，他被赫拉克利特挑选出来认为是一个“比别人更值得重视的人。”如果我们追问这种称赞的原因，我们便可以发现条达穆斯说过：“绝大多数的人都是坏人”。

他对人类的鄙视使得他认为，唯有强力才能迫使人类为自己的利益而行动。他说，“每种畜牲都是被鞭子赶到牧场上去的”；并且又说，“驴子宁愿要草料而不要黄金。”

我们可以料想得到，赫拉克利特是信仰战争的。他说：“战争是万物之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隶，使一些人成为自由人。”又说：“荷马说‘但愿诸神和人把斗争消灭掉’，这种说法是错误的。他不知道这样就是在祈祷宇宙的毁灭了；因为若是听从了他的祈祷，那末万物便都会消灭了。”又说：“应当知道战争对一切都是共同的，斗争就是正义，一切都是通过斗争而产生和消灭的。”

他的伦理乃是一种高傲的苦行主义，非常类似于尼采的伦理。他认为灵魂是火和水的混合物，火是高贵的而水是卑贱的。灵魂中具有的火最多，他称灵魂是“干燥的”。“干燥的灵魂是最智慧的最优秀的。”“对于灵魂来说，变湿乃是快乐。”“一个人喝醉了酒，被一个未成年的儿童所领导，步履蹒跚地不知道自己往哪里去；他的灵魂便是潮湿的。”“对于灵魂来说，变成水就是死亡。”“与自己心里的愿望作斗争是艰难的。无论他所希望获得的是什么，都是以灵魂为代价换来的。”“如果一个人所有的愿望都得到了满足，这并不是好事。”我们可以说赫拉克利特重视通过主宰自身所获得的权力，但是鄙视那些足以使人离开中心抱负的情欲。

赫拉克利特对于他当时各种宗教的态度大体上是敌视的，至少对于巴库斯教是如此；但他所怀抱的并不是一个科学的理性主义者的敌视态度。他有他自己的宗教，而且他部分地解释了当时流行的神学以适合他的学说，又部分地以相当轻蔑的态度拒绝当时流行的神学有人（康福德）称他为巴库斯派，并且有人（普福莱德雷）认为他是一个神秘派的解说者。我并不以为有关的断简残篇能支持这种看法。例如他说，“人们所行的神秘教乃是不神圣的神秘教。”这就暗示在他的心目之中有一种并不是“不神圣的”神秘教，而且这应该和当时所存在的各种神秘教大有不同。如果他不是过分地藐视流俗而能从事于宣传的话，那么他或许会是一位宗教改革家。

以下便是现有的、可以代表赫拉克利特对于他当时神学的态度的全部的话。

> 那位在德尔斐发神论的大神既不说出，也不掩饰自己的意思，而只是用征兆来暗示。
>
> 女巫用诳言谵语的嘴说出一些严肃的、朴质无华的话语，用她的声音响彻千年，因为她被神附了体。
>
> 在地狱里才嗅得到灵魂。

更伟大的死获得更伟大的奖赏（那些死去的人就变为神）。

夜游者、魔术师、巴库斯的祭司和酒神的女祭、传秘密教的人。

人们所奉行的神秘教乃是不神圣的神秘教。

而且他们向神像祈祷，就正象是向房子说话一样，他们不知道什么是神灵和英雄。

因为如果不是为了酒神，那末他们举行赛会和歌唱猥亵的阳具颂歌，就是最无耻的行为了。可是地狱之神和酒神是一样的；为了酒神，人们如醉如狂，并举行酒神祭典。

人们用牺牲的血涂在身上来使自己纯洁是徒然的，这正象一个人掉进泥坑却想用污泥来洗脚一样。任何人见到别人这样作，都会把他当作疯子看待。

赫拉克利特相信火是原质，其他万物都是由火而生成的。读者们还会记得泰勒斯认为万物是由水构成的；阿那克西美尼认为气是原质；赫拉克利特别提出火来。最后恩培多克勒却提出一种政治家式的妥协，他承认有土、气、火和水四种原质。古代人的化学走到这一步便停滞死亡了。这门科学始终没再进一步，直到后来回教的炼丹术家们从事探求哲人石、长生药以及把贱金属变为黄金的方法的那个时代为止。

赫拉克利特的形而上学的激动有力，足以使得最激动的近代人也会感到满足的：

“这个世界对于一切存在物都是同一的，它不是任何神或任何人所创造的；它过去、现在和未来永远是一团永恒的活火，在一定的分寸上燃烧，在一定的分寸上熄灭。

“火的转化是：首先成为海，海的一半成为土，另一半成为旋风。”

在这样一个世界里只能期待永恒的变化，而永恒的变化正是赫拉克利特所信仰的。

然而他还有另一种学说，他重视这种学说更有甚于永恒的流变；那就是对立面的混一的学说。他说，“他们不了解相反者如何相成。对立的力量可以造成和谐，正如弓之与琴一样”。他对于斗争的信仰是和这种理论联系在一起的，因为在斗争中对立面结合起来就产生运动，运动就是和谐。世界中有一种统一，但那是一种由分歧而得到的统一：

“结合物既是整个的，又不是整个的；既是聚合的，又是分开的；既是和谐的，又不是和谐的；从一切产生一，从一产生一切。”有时候他说起来，好象是统一要比歧异更具有根本性：

“善与恶是一回事。”

“对于神，一切都是美的、善的和公正的；但人们却认为一些东西公正，另一些东西不公正。”

“上升的路和下降的路是同一条路。”

“神是日又是夜，是冬又是夏，是战又是和，是饱又是饥。他变换着形相，和火一样，当火混和着香料时，便按照各种口味而得到各种名称。”

然而，如果没有对立面的结合就不会有统一：“对立对于我们是好的。”

这种学说包含着黑格尔哲学的萌芽，黑格尔哲学正是通过对立面的综合而进行的。

赫拉克利特的形而上学正象阿那克西曼德的形而上学一样，是被一种宇

宙正义的观念所支配着，这种观念防止了对立面斗争中的任何一面获得完全的胜利。

“一切事物都换成火，火也换成一切事物，正象货物换成黄金，黄金换成货物一样。”

“火生于气之死，气生于火之死；水生于土之死，土生于水之死。”

“太阳不能越出它的限度；否则那些爱林尼神——正义之神的女使——就会把它找出来。”

“应当知道战争对一切都是共同的，斗争就是正义。”

赫拉克利特反复地提到与“众神”不同的那个“上帝”。“人的行为没有智慧，上帝的行为则有智慧。……在上帝看来，人是幼稚的，就象在成年人看来儿童是幼稚的一样。……最智慧的人和上帝比起来，就象一只猴子，正如最美丽的猴子与人类比起来也会是丑陋的一样”。

上帝无疑地是宇宙正义的体现。

万物都处于流变状态的这种学说是赫拉克利特最有名的见解，而且按照柏拉图在《泰阿泰德》篇中所描写的，也是他的弟子们所最强调的见解：

“你不能两次踏进同一条河流；因为新的水不断地流过你的身旁。”[①]

“太阳每天都是新的。”

他对于普遍变化的信仰，通常都认为是表现在这句话里：“万物都在流变着”，但是这或许也象华盛顿所说的“父亲，我不能说谎”，以及惠灵吞所说的“战士们起来瞄准敌人”这些话一样，是不足为凭的。他的著作正如柏拉图以前一切哲学家的著作，仅仅是通过引文才被人知道的，而且大部分都是柏拉图和亚里士多德为了要反驳他才加以引证的。只要我们想一想任何一个现代哲学家如果仅仅是通过他的敌人的论战才被我们知道，那末他会变成什么样子的时候；我们就可以想见苏格拉底以前的人物应该是多么地值得赞叹，因为即使是通过他们的敌人所散布的恶意的烟幕，他们仍然显得十分伟大。无论如何，柏拉图和亚里士多德都同意赫拉克利特曾经教导过：“没有什么东西是存在着的，一切东西都在变化着”（柏拉图）以及“没有什么东西可以固定地存在”（亚里士多德）。

后面谈到柏拉图的时候，我还要回过来研究这种学说，柏拉图非常热心于反驳这种学说。目前我不想探讨哲学关于这种学说要说些什么，我只谈谈诗人所感到的是什么，科学家所教导的是什么。

追求一种永恒的东西乃是引人研究哲学的最根深蒂固的本能之一。它无疑地是出自热爱家乡与躲避危险的愿望；因而我们便发现生命面临着灾难的人，这种追求也就来得最强烈。宗教是从上帝与不朽这两种形式里面去追求永恒。上帝是没有变化的，也没有任何转变的阴影；死后的生命是永恒不变的。十九世纪生活的欢乐使得人们反对这种静态的观念，而近代的自由神学又信仰着在天上也有进步，神性也有演化。但是即使在这种观念里也有着某种永恒的东西，即进步的本身及其内在的目标。于是有了一点点的灾难，就很容易把人们的希望又带回到他们的古老的超世间的形式里面去：如果地上的生活是绝望了的话，那么就唯有在天上才能够找到和平了。

诗人们曾经悲叹着，时间有力量消灭他们所爱的一切对象。

[①] 可以比较：“我们既踏进又不踏进同一的河流；我们既存在又不存在。”

时间枯萎了青春的娇妍，
时间摧残了美人的眉黛，
它饱餐自然真理的珍馐，
万物都在等待着它那镰刀来割刈。

他们通常又补充说，他们自己的诗却是不可毁灭的。

时间的手掌尽管残酷，然而我期待
我的诗篇将传之永久，万人争诵。

但是这只是一种因袭的文人自负而已。

有哲学倾向的神秘主义者不能够否认凡是在时间之内的都是暂时的，于是就发明一种永恒观念；这种永恒并不是在无穷的时间之中持续着，而是存在于整个的时间过程之外。按照某些神学家的说法，例如印泽教长的说法，永生并不意味着在未来时间中的每一时刻里都存在着，而是意味着一种完全独立于时间之外的存在方式，其中既没有前，也没有后，因此变化也就皮有逻辑的可能性。伏汉曾非常诗意地表达过这种见解。

那天夜里我看见了“永恒”，
象是一个纯洁无端的大光环，
它是那样地光辉又寂静；
在它的下面“时间”就分为时辰和岁月，
并被一些天体追赶着，
象是庞大的幽灵在移动；全世界和世上的一切，
就都在其中被抛掉。

有些最有名的哲学体系曾想以庄严的散文来述说这种观念，把它说成是经过我们耐心追求之后，理性终将会使我们相信的东西。

赫拉克利特本人尽管相信变化，但仍然承认有某种东西是永久的。我们在赫拉克利特里面找不到从巴门尼德以来的那种（与无穷的时间延续相对立的）永恒观念，在他的哲学里只有中心的火永不熄灭：世界的“过去、现在和未来永远是一团永恒的活火”。但火是一种不断变化着的东西，而它的永恒更其是过程方面的永恒，而不是实体方面的永恒——虽说这种见解不应归之于赫拉克利特。

科学正象哲学一样，也要在变化的现象之中寻找某种永恒的基础，以求逃避永恒流变的学说。化学似乎可以满足这种愿望。人们发现了那似乎在毁灭着万物的火，只不过是使万物变形而已；原素可以重新结合起来，燃烧之前就已存在的每一个原子经过燃烧过程之后，仍然继续存在着。因而人们就设想原子是不可毁灭的，而物质世界中的一切变化便仅仅是持久不变的原素的重新排列而已。这种见解一直流行到放射现象被发现为止，到了这时人们才发现了原子是可以分裂的。

物理学家也不示弱，他们发现了新的更小的单位，叫做电子和质子，原子是由电子和质子构成的；若干年以来，这些小单位曾被认为具有着以前所归诸于原子的那种不可毁灭性。不幸得很，看起来质子和电子可以遇合爆炸，所形成的并不是新的物质，而是一种以光速在宇宙之中播散的波能。于是能就必须代替物质成为永恒的东西了。但是能并不象物质，它并不是常识观念中的“事物”的一种精炼化；它仅仅是物理过程中的一种特征。我们可以幻想地把它等同于赫拉克利特的火，但它却是燃烧的过程，而不是燃烧着的东西。“燃烧着的东西”已经从近代物理学中消逝了。

从小的转而论到大的，天文学也不再允许我们把天体看成是永恒的了。行星是从太阳诞生的，太阳是从星云诞生的。它已经持续存在了若干时期，并且还将持续存在若干时期；然而迟早——或者大约是在一万亿年左右——它将会爆炸，会毁灭一切行星而返于一种广泛弥漫着的气体状态。至少天文学家是这样说；也许当这一末日临近的时候，他们将会发现他们的计算里有着某种错误。

象赫拉克利特所教导的那种永恒流变的学说是会令人痛苦的，而正如我们所已经看到的，科学对于否定这种学说却无能为力。哲学家们的主要雄心之一，就是想把那些似乎已被科学扼杀了的希望重新复活起来。因而哲学家便以极大的毅力不断在追求着某种不属于时间领域的东西。这种追求是从巴门尼德开始的。

第五章　巴门尼德

希腊人并不耽溺于中庸之道，无论是在他们的理论上或是在他们的实践上。赫拉克利特认为万物都在变化着；巴门尼德则反驳说：没有事物是变化的。

巴门尼德是意大利南部爱利亚地方的人，鼎盛期约当公元前五世纪上半叶。根据柏拉图的记载，苏格拉底在年青的时候（约当公元前 450 年左右）曾和巴门尼德会过一次面，——当时巴门尼德已经是一个老人了——并且从他那里学到好些东西。无论这次会见是否历史事实，我们至少可以推断柏拉图自己受过巴门尼德学说的影响，这是从其他方面显然可以看出来的。意大利南部和西西里的哲学家们，要比伊奥尼亚的哲学家们更倾向于神秘主义和宗教。大体说来，伊奥尼亚的哲学家们的倾向是科学的、怀疑的。但是数学，在毕达哥拉斯的影响之下，则在大希腊[①]要比在伊奥尼亚兴盛得多；然而那个时代的数学是和神秘主义混淆在一起的。巴门尼德受过毕达哥拉斯的影响，但是这种影响达到什么程度便全属揣测了。巴门尼德在历史上之所以重要，是因为他创造了一种形而上学的论证形式，这种论证曾经以不同的形式存在于后来大多数的形而上学者的身上直迄黑格尔为止，并且包括黑格尔本人在内。人们常常说他曾创造了逻辑，但他真正创造的却是基于逻辑的形而上学。

巴门尼德的学说表现在一首《论自然》的诗里。他以为感官是骗人的，并把大量的可感觉的事物都斥之为单纯的幻觉。唯一真实的存在就是“一”。一是无限的、不可分的。它并不是象赫拉克利特所说的那种对立面的统一，因为根本就没有对立面。举例来说，他显然认为“冷”仅仅意味着“不热”，“黑暗”仅仅意味着“不光明”。巴门尼德所想象的“一”并不是我们所想象的上帝；他似乎把它认为是物质的，而且占有空间的，因为他说它是球形。但它是不可分割的，因为它的全体是无所不在的。

巴门尼德把他的教训分成两部分：分别地叫作“真理之道”和“意见之道”。后者我们不必去管它。关于真理之道他所说过的话，就其保存了下来的而论，主要之点如下：

“你不能知道什么是不存在的，——那是不可能的，——你也不能说出它来；因为能够被思维的和能够存在的乃是同一回事。”

“那么现在存在的又怎么能够在将来存在呢？或者说，它怎么能够得以存在的呢？如果它是过去存在的，现在就不存在；如果它将来是存在的，那么现在也不存在。因此就消灭了变，也就听不到什么过渡了。

“能够被思维的事物与思想存在的目标是同一的；因为你绝不能发现一个思想是没有它所要表达的存在物的。”[①]

这种论证的本质便是：当你思想的时候，你必定是思想到某种事物；当你使用一个名字的时候，它必是某种事物的名字。因此思想和语言都需要在它们本身以外有某种客体。而且你既然可以在一个时刻而又在另一个时刻同样地思想着一件事物或者是说到它，所以凡是可以被思维的或者可以被说到的，就必然在所有的时间之内都存在。因此就不可能有变化，因为变化就包含着事物的产生与消灭。

[①] 指意大利南部的希腊殖民地。——中译本编者

[①] 伯奈特注：“我以为这个意思是……不可能有什么思想符合于一个不是某种真实事物的名字的名字”。

在哲学上，这是从思想与语言来推论整个世界的最早的例子。当然我们不能认为它是有效的，但是很值得我们看一看其中包含有哪些真理的要素。

我们可以把这种论证表达为如下的方式：如果语言并不是毫无意义的，那么字句就必然意味着某种事物，而且它们一般地并不能仅仅是意味着别的字句，还更意味着某种存在的事物，无论我们提不提到它。例如，假设你谈到了乔治·华盛顿。除非有一个历史人物叫这个名字，否则这个名字（看起来似乎）就是毫无意义的，而且含有这个名字的语句也会是毫无意义的。巴门尼德认为不仅乔治·华盛顿在过去必然存在过，而且在某种意义上他现在也必然还存在着，因为我们仍然能够有所指地在使用他的名字。这显然似乎是不对的，但是我们怎样去对付这种论证呢？

让我们举一个想象中的人物吧，比如说哈姆雷特。让我们考虑这种说法："哈姆雷特是丹麦王子"。在某种意义上这是真的，但并不是在朴素的历史意义上。真确的说法是："莎士比亚说哈姆雷特是丹麦王子"，或者更明白地说："莎士比亚说有一个丹麦王子叫作'哈姆雷特'"。这里面就不再有任何想象中的事物了。莎士比亚和丹麦和"哈姆雷特"这个声音三者都是真实的，但是"哈姆雷特"这个声音实际上并不是一个名字，因为实际上并没有人叫"哈姆雷特"。如果你说"'哈姆雷特'是一个想象中的人物的名字"，这还不是严格正确的；你应当说，"人们想象'哈姆雷特'是一个真实人物的名字"。

哈姆雷特是一个想象中的个体，麒麟则是一种想象中的动物。凡有麒麟这个词所出现的语句，其中有些语句是真的，有些则是假的，但是在两种情况中都并非是直接的。让我们看一下"一个麒麟有一只角"以及"一头牛有两只角"。为了证明后一句话，你就必须去看一看牛；单单说某本书里说过牛有两只角是不够的。但是麒麟有一只角的证据却只能在书本里才找得到了，并且事实上正确的说法是："某些书里说有一种独角的动物叫做'麒麟'"。一切有 关麒麟的说法，其实都是有关"麒麟"这个字的说法；正好象一切有关哈姆雷特的说法，其实都是有关"哈姆雷特"这个字的说法。

但是在大多数场合之下，非常显然地我们所说的并不是字，而是字所意味着的东西。于是这就又把我们带回到巴门尼德的论证上去了，即如果一个字可以有所指地加以应用的话，它就必然意味着某种事物而不是意味着无物，因此这个字所意味的事物便必然在某种意义上是存在着的。

然而关于乔治·华盛顿我们应该说什么呢？似乎我们只能有两种选择：一种是说他仍然还存在着；另一种是说当我们用"乔治·华盛顿"这几个字的时候，我们实际上并不是在说着叫这个名字的那个人。两者似乎都是一种悖论，但是后者的困难似乎要少些，我将要试着指出它在有一种意义上可以是真的。

巴门尼德认为字汇有着经常不变的意义；这一点实际上就是他论证的基础，他假定这一点是毫无问题的。然而，尽管字典或者百科全书给一个字写下了可以说是官定的、并且为社会所公认的意义，但是并没有两个人用同一字的时候，在他们的心目中恰好有着同一的思想。

乔治·华盛顿本人可以用他的名字和"我"这个字作为同义语。他可以查觉他自己的思想以及自己身体的动作，因此他要比任何别人使用这个名字的可能意义都更为充分。他的朋友们在他面前也能够查觉他的身体的动作，并能猜测他的思想；对他们来说，乔治·华盛顿这个名字仍然是指他们自己

经验中的某种具体的事物。但在华盛顿死后，他们就必须以记忆来代替知觉了，当他们使用他的名字的时候，那就包合有一种心理过程所发生的变化。对于我们这些从来不知道他的人来说，则心理过程又有所不同了。我们可以想到他的画像并对我们自己说：“就是这个人”。我们可以想着“美国的第一任总统”。如果我们是非常之孤陋寡闻的话，那么他对于我们可能仅仅是“那个叫作华盛顿的人”罢了。无论这个名字提示我们的是什么，既然我们从来不知道他，所以它就绝不能是华盛顿本人，而只能是目前出现于感官或者记忆或者思想之前的某种东西。这就说明了巴门尼德论证的错误。

这种字的意义方面的永恒不断的变化，却被另一种事实给遮蔽住了，那就是一般说来，这种变化对于有这个字出现的命题之真假是毫无关系的。如果你提出任何一个有“乔治·华盛顿”这个名字在其中出现的真语句，那末，你以“美国第一任大总统”这个词去代替它的时候，这个语句照例仍然会是真的。这条规则也有例外。在华盛顿当选以前，一个人可以说“我希望乔治·华盛顿是美国第一任总统”，但是他不会说“我希望美国第一任总统是美国第一任总统”，除非是他对于同一律有着一种特殊的感情。但是我们很容易提出一条把这些例外情况排除在外的规则，而在其余那些情况中，你就可以使用任何只能应用于华盛顿的描叙语句来代替“乔治·华盛顿”。而且也只有凭借这些词句，我们才知道我们是知道他的。

巴门尼德又论辩说，既然我们现在能够知道通常被认为是过去的事物，那么它实际上就不能是过去的，而一定在某种意义上是现在存在着的。因此他就推论说，并没有所谓变化这种东西。我们所说的关于乔治·华盛顿的话，就可以解决这种论证。在某种意义上，可以说我们并没有对于过去的知识。当你回想的时候，回想就出现于现在，但是回想并不等于被回想的事物。然而回想却提供一种对于过去事件的描述，并且就最实际的目的来说，并没有必要去区别描述与被描述的事物。

这整个的论证就说明了从语言里抽出形而上学的结论来是何等之容易，以及何以避免这种谬误推论的唯一方法就在于要把对于语言的逻辑和心理方面的研究推进得比绝大多数形而上学者所做的更远一步。

然而我想巴门尼德如果死而复生，读到了我所说的话，他会认为是非常肤浅的。他会问：“你怎么知道你关于华盛顿的叙述指的是过去的时候呢？根据你自己的说法，直接的推论必须是对于现存的事物；例如，你的回想是现在发生的，而不是发生在你以为你是在回想的时候。如果记忆可以被当做是一种知识的来源，那么过去就必须是现在就在我们的心目之前，而且在某种意义上便必然应当是现在还存在着”。

我不想现在来解答这种论证；它需要讨论记忆，而那是一个很困难的题目。我在这里把论证提出来，是要提醒读者：哲学理论，如果它们是重要的，通常总可以在其原来的叙述形式被驳斥之后又以新的形式复活。反驳很少能是最后不易的；在大多数情况下，它们只是更进一步精炼化的一幕序曲而已。

后来的哲学，一直到輓近时期为止，从巴门尼德那里所接受过来的并不是一切变化的不可能性，——那是一种太激烈的悖论了——而是实体的不可毁灭性。“实体”这个字在他直接的后继者之中并不曾出现，但是这种概念已经在他们的思想之中出现了。实体被人设想为是变化不同的谓语之永恒不变的主词。它就这样变成为哲学、心理学、物理学和神学中的根本概念之一，而且两千多年以来一直如此。在后面，我还要详尽地谈到这一点。目前我只

是想要指出，为了要对巴门尼德的论证做到公平而又不抹杀明显的事实起见，我就必须提到这一点。

第六章　恩培多克勒

哲学家、预言者、科学家和江湖术士的混合体，在恩培多克勒的身上得到了异常完备的表现，虽说这在毕达哥拉斯的身上我们已经发现过了。恩培多克勒的鼎盛期约当公元前 440 年，因此他是巴门尼德的同时代人而年纪较轻，尽管他的学说在许多方面倒是更近于赫拉克利特的。他是西西里南岸的阿克拉加斯的公民，是一个民主派的政治家，同时他又自命为神。在大多数的希腊城市里，尤其是在西西里的城市里，民主和僭主之间有着不断的冲突；双方无论哪一方的领袖一被击败，就会遭到杀戮或者流放。那些被流放的人很少有不肯去勾结希腊的敌人的——东方的波斯和西方的迦太基。恩培多克勒在某一时期也遭到了放逐，但是被放逐之后，他似乎宁愿选择一种圣贤的事业而不愿意选择一种流亡的阴谋家的事业。很可能他在年青时代就多少是一个奥尔弗斯派；并且在流放以前他就把政治与科学结合在一起；而且可能仅仅是到了晚年作为流放者的时候，他才成为一个预言者的。

关于恩培多克勒的传说非常之多。人们认为他曾经行过神迹或是类似的事情，有时候是用魔术，有时候是用他的科学知识。据说他能够控制风；他曾使一个似乎已经死了三十日之久的女人复活；据说最后他是跳进爱特拿的火山口而死的，为的要证明自己是神。用诗人的话来说：

伟大的恩培多克勒，那位热情的灵魂，
跳进了爱特拿火山口，活活地烤焦了。

马修·阿诺德用这个题材写过一首诗，虽然那可以说是他的最坏的诗篇之一，但其中并不包括上面这两行偶句。

恩培多克勒象巴门尼德一样，也是用诗来写作的。受了他的影响的卢克莱修，对于作为诗人的他曾给予极高的称赞。但是在这个问题上，意见是分歧的。因为他的著作保存下来的只是些片断，所以他的诗才如何也就只好存疑了。

我们必须分别处理他的科学和他的宗教，因为它们是彼此不相调谐的。我先谈他的科学，再谈他的哲学，最后再谈他的宗教。

他对科学最重要的贡献就是，他发现空气是一种独立的实体。他证明这一点是由于观察到一个瓶子或者任何类似的器皿倒着放进水里的时候，水就不会进入瓶子里面去。他说：

“当一个女孩子玩弄发亮的铜制计时器，用她美丽的手压住管颈的开口，把这个计时器浸入水的银白色易变形的物质中时，水并不会进入这个器皿，因为内部空气的重量压着底下的小孔，把银水往回堵住了；一直要等到她把手拿开放出压缩的气流时，空气才会逸出，同量的水才会流进去。”

这段话是他解释呼吸作用时说的。

他至少也发现过一个离心力的例子：如果把一杯水系在一根绳子的一端而旋转，水就不会流出来。

他知道植物界里也有性别,而且他也有一种演化论与适者生存的理论(当然必须承认多少是幻想的）。最初“四方散布着无数种族的生物，具有各种各样的形式，蔚为奇观”。有的有头而无颈，有的有背而无肩，有的有眼而无额，又有孤零零的肢体在追求着结合。这些东西以各种机缘结合起来；有长着无数只手的蹒跚生物，有生着许多面孔和胸部朝向各个方向观看的生物，有牛身人面的生物，又有牛面人身的生物。有结合着男性与女性但不能

生育的阴阳人。但最后，只有几种是保存下来了。

至于天文学方面：他知道月亮是由反射而发光的，他认为太阳也是如此。他说光线进行也需要时间，但是时间非常之短促以致我俩不能查觉到；他知道日蚀是由于月亮的位置居间所引起的，这件事实似乎是他从阿那克萨哥拉那里学来的。

他是意大利医学学派的创始者，这一起源于他的医学学派曾影响了柏拉图和亚里士多德。据伯奈特（第 234 页）说，它影响了科学思潮和哲学思潮的整个倾向。

所有这些都表明了他那时代科学上的生气蓬勃，这是希腊晚期所不能比拟的。

我现在就来谈他的宇宙论。上面已经提到过，是他确立了土、气、火与水四种原素的（虽然他不曾使用“原素”这个名字）。其中每一种都是永恒的，但是它们可以以不同的比例混合起来，这样，便产生了我们在世界上所发现的种种变化着的复杂物质。它们被爱结合起来，又被斗争分离开来。爱与斗争对于恩培多克勒来说，乃是与土、气、火、水同属一级的原始原质。有些时期爱占着上风，有些时期则斗争来得更强大。曾经有过一个黄金时代，那时爱是完全胜利的。在那个黄金时代，人们只崇拜塞浦路斯的爱神。世界上的一切变化并不受任何的目的所支配，而是受“机遇”与“必然”的支配。有一种循环存在着：当各种元素被爱彻底地混合之后，斗争便逐渐又把它们分开；当斗争把它们分开之后，爱又逐渐地把它们结合在一起。因此每种合成的实体都是暂时的；只有元素以及爱和斗争才是永恒的。

这里和赫拉克利特有着相似之点，但却比较缓和，因为造成变化的不仅仅是斗争而是斗争与爱两者。柏拉图在《智者篇》（242 节）中以赫拉克利特和恩培多克勒两人相提并论：

> 有些伊奥尼亚的诗人们，輓近更有些西西里的诗人们，他们所达到的结论是：把（一和多）两个原则结合在一起就要更可靠一些，并且说存在就是一与多；有些严峻的诗人们说它们是由敌对与友情结合起来，在不断地分合着的，而另外有一些较温和的诗人们则并不坚持永恒的斗争与和平，而是承认它们之间有一种缓和与交替；有时在爱神的支配之下和平与一占着上风，而后又由于斗争原则的作用，多与战争又占了上风。

恩培多克勒认为物质的世界是一个球；在黄金时代，斗争在外而爱在内；然后斗争便逐渐入内而爱便被逐于外，直到最坏的情形是斗争完全居于球内而爱完全处于球外为止。以后——虽然为了什么原因我们并不清楚——就开始一种相反的运动，直到黄金时代又恢复为止，但黄金时代并不是永远常在的。这时整个的循环就又重演。我们固然可以假设这两个极端中可能有一个是稳定的，但是这却不是恩培多克勒的见解。他虽然想要采用巴门尼德的论证以解释运动，然而他在任何阶段都不想要达到一个不变的宇宙。

恩培多克勒关于宗教的见解，大体上是毕达哥拉斯式的。在一段极有可能是谈到毕达哥拉斯的残篇里，他说“他们之中有一个人有了不起的知识，精于各式各样的巧思，他获得了智慧的最大的财富；只要他肯用心思考，他就很容易看出一切事物在十代、甚至二十代期间的各种情况”。我们已经提到过，在黄金时代人们只崇拜爱神，“而且神坛上也并不冒着纯粹公牛牺牲的血腥气，把牛牺牲之后又吃掉它那肥大的肢体，这被人视为是最可憎恶的

事。”

有一次，他很铺张扬厉地把自己说成是个神：

> 朋友们，你们住在这座俯瞰着阿克拉加斯黄色的岩石、背临城堡的大城里，为各种善事忙碌着；你们是外邦人的光荣的避难所，从来也不会干卑鄙的事情，我向你们致敬。我在你们中间漫游，我是一位不朽的神明而非凡人，我在你们大家中间受到了恰当的尊敬，人们给我戴上了丝带和花环。只要当我戴着这些参加男女的行列进入繁盛的城市，人们便立刻向我致敬；无数的人群追随着我，问我什么是求福之道；有些人想求神论，又有些人在许多漫长而愁苦的日子里遭受各种疾病的痛苦的摧折，祈求能从我这里听到医病的话。……但是我为什么要把超过必死的、必朽的凡人当作好象是一件了不起的事情而喋喋不休呢？

另外有时候，他感觉自己是一个大罪人，正为着自己的不虔敬而在赎罪：

> 有一个必然之神的神论，那是一条古老的神诫，是得到明确的誓言保证的而又永恒的神诫；它说，只要有一个魔鬼——漫长的岁月就是他的命运——曾经罪恶地用血玷污了自己的手，或追随过斗争而背弃了自己的誓言，他就必定要远离幸福者之家而在外游荡三万年，在这段时期中他将托生为种种不同的有生形式，从一条劳苦的生活道路上转到另一条上。因为强而有力的气把他赶到海里，海又把他冲到干燥的地上来；地又把他抛到烈日的照灼之下，而烈日又把它投回到气的漩涡里。每一种都从另一种那里把他接受过来，但是每种全都把它抛开。我现在就是这样的一个人，是一个见拒于神的亡命者和流浪儿，因此我就把我的指望寄托于无情的斗争中。

他的罪恶是什么，我们并不知道；也许并不是什么我们会认为很严重的事。因为他说：

> “啊！我是有祸的了，在我张嘴大嚼而犯下罪行之前，无情的死亡的日子竟不曾毁灭掉我！……
>
> “要完全禁绝桂叶……
>
> “不幸的人，最不幸的人，你的手可千万不要去碰豆子！”

所以也许他所做的坏事不过是大嚼桂叶或者大吃豆子罢了。

柏拉图有一段最有名的文章，他把这个世界比做是一个洞穴，我们在洞穴里面只能看到外面明朗世界的各种现实的暗影，而这是恩培多克勒所预示过的；它起源于奥尔弗斯派的教义。

也有些人——大抵是那些通过许多次的投生而得免于罪恶的人——最后终于达到了与诸神同在的永恒幸福：

> 但是最后他们[①]在人间出现，作为先知、歌者、医生和君主；从此他们荣耀无比地上升为神，与其他诸神同享香火、同享供奉，免于人间的灾难，不受运命的摆布，也再不可能受到伤害。

这一切里面，似乎很少有什么是奥尔弗斯教义和毕达哥拉斯主义所不曾包括的东西。

恩培多克勒的创造性，除了科学以外，就在于四原素的学说以及用爱和斗争两个原则来解释变化。

他抛弃了一元论，并把自然过程看做是被偶然与必然所规定的，而不是

[①] 这里并没有说明“他们”是谁，但是我们可以假设他们就是那些保存了自己的纯洁性的人们。

被目的所规定的。在这些方面，他的哲学要比巴门尼德、柏拉图和亚里士多德诸人的哲学更富于科学性。的确，在另外一些方面他曾接受了当时流行的迷信；但是就在这一方面，他也不见得比起许多近代的科学家来更为不如。

第七章　雅典与文化的关系

雅典的伟大开始于两次波斯战争（公元前 490 年与公元前 480—479 年）的时候。在那时以前，伊奥尼亚和大希腊（意大利南部和西西里的希腊城市）产生过许多伟大的人物。马拉松之役（公元前 490 年）雅典对波斯王大流士的胜利，以及在雅典领导之下的希腊联合舰队对于大流士之子兼继承人薛克修斯（公元前 480 年）的胜利，为雅典树立了伟大的威信。各岛上的、以及一部分小亚细亚大陆上的伊奥尼亚人曾经反叛过波斯，波斯人既被逐出希腊大陆，雅典就促成了他们的解放。在这次作战中，只关怀自己的领土的斯巴达人没有参加。因此雅典就变成反波斯同盟中主要的一员。根据盟约规定，任何成员国都有义务提供一定数量的船只或者代役金。大多数城邦都选择了后一种办法，这样雅典便取得了凌驾其他盟国的海上霸权，从而逐渐地把同盟转化成为一个雅典帝国。雅典变得富庶了，而且在白里克里斯的睿智领导之下繁荣起来了；白里克里斯是由公民自由选举出来的，执政约三十年之久，直到公元前 430 年他才失势。

白里克里斯时代是雅典历史上最幸福最光荣的时代。曾参加过波斯战争的伊斯奇鲁斯开始写希腊悲剧；他所写的悲剧之一《波斯人》就一反采用荷马题材的习惯，转而写大流士的溃败。紧接着他的就是索福克里斯，继索幅克里斯之后的就是幼利披底。然而幼利披底一直活到了白里克里斯失势和死后的伯罗奔尼苏战争时期的那些黑暗日子里，他的剧本就反映了后一时期的怀疑主义。他同时代的喜剧诗人亚里斯多芬尼从一种健康而有限的常识立场出发，嘲笑了一切的主义；他特别咒骂苏格拉底，认为他是一个否认宙斯的存在并且玩弄着亵渎神明的伪科学的神秘教的人。

雅典曾被薛克修斯所占领，卫城上的神殿被毁于火。白里克里斯便致力于这些神殿的重建工作。巴特浓神殿和其他神殿的残迹使我们今天还感受深刻的印象，这些神殿就是由白里克里斯所修建的。雕刻家斐狄阿斯应国家的聘请，塑造了巨大的男女神像。在这个时期的末了，雅典成为希腊世界最美丽最繁华的城邦。

历史学之父希罗多德是小亚细亚的哈里卡那苏斯人，但是他住在雅典并且受到雅典国家的鼓励，他站在雅典的观点上写下了波斯战争的记录。

白里克里斯时代雅典的成就，或许是一切历史上最令人惊奇的事件。在那时以前，雅典一直都落后于许多希腊城邦；无论在艺术方面或在文学方面，它都不曾产生过任何一个伟大的人物（除了梭伦而外，梭伦主要地是个立法者）。突然之间，在胜利和财富和需要重建的刺激之下，出现了大批的建筑家、雕刻家和戏剧家，他们直到今天还是不可企及的，他们所产生的作品左右着后人直迄近代。当我们想到它的人口数量之少的时候，这一点就格外令人感到惊异了。雅典人口最多的时候约当公元前 430 年左右，估计为数大约二十三万人（包括奴隶在内），而它四周的亚底加农村领土上的人口可能还要更少些。无论在此以前或者是自此而后，从来没有任何有同样比例的居民的地区曾经表现出来过任何事物足以和雅典这种高度完美的作品媲美。

在哲学方面，雅典仅仅贡献了两个伟大的名字，苏格拉底和柏拉图。柏拉图属于一个较晚的时期，但是苏格拉底则在白里克里斯统治下渡过了他的青春时代和早期的成年时代。雅典人对于哲学有着充分的兴趣，非常渴望谛听从别的城市而来的教师们。希望学习辩论术的青年人就去追求智者；在《普

罗泰戈拉篇》中，柏拉图笔下的苏格拉底对于那些倾听外来名家言论的热心的学徒们，曾做过一番非常有趣的讽刺性的描写。我们下面可以看到，白里克里斯曾把阿那克萨哥拉引入雅典；苏格拉底就自认是从阿那克萨哥拉那里学到了心灵在创造过程中的首要地位的。

柏拉图假设他的对话大部分是发生在白里克里斯时代的，对话录表现了富人生活的优裕景象。柏拉图出身于一个雅典的贵族家庭，他是在战争与民主还不曾摧毁上层阶级的财富与安逸之前的那个时代传统里面成长起来的。他的那些青年们无需工作，他们把大部分的闲暇都用于追求科学、数学和哲学；他们几乎都能背诵荷马，并且是评判职业诵诗者优劣的鉴赏家。演绎推理的方法刚被发现不久，并在整个知识领域对于各种或真或假的新理论起了刺激作用。在那个时代正象在为数很少的其他时代里一样，人们可能既有才智而又有幸福，而且还是通过才智而得到幸福的。

但是产生这一黄金时代的各种力量的平衡是不稳定的。它在内部和外部都受着威胁，——内部受着民主政治的威胁，外部受着斯巴达的威胁。为了理解在白里克里斯以后所发生的事情，我们必须简单地考查一下亚底加早期的历史。

亚底加在历史时期开始时，只是一个自给自足的小小农业区；它的都城雅典并不大，但是它包括的人口是日益增多的工匠和技术工人，他们想要把他们的产品销售到国外去。人们逐渐地就发现种植葡萄和橄榄要比种植谷物更为有利可图，于是就输入谷物，主要是从黑海沿岸输入。这种种植形式比谷物种植需要更多的资金，于是小农便负了债。亚底加正象希腊其他国家一样，在荷马时代原是一个君主国，但是国王却变成了一个不具政治权力的纯宗教官吏。政府落到贵族的手里，贵族们既压迫乡村的农民也压迫城市里的工匠。早在六世纪时，梭伦就按照民主的方向实行了一种妥协，他的许多成就一直保存到后来比西斯垂塔斯及其后嗣们的僭主政治时期。在这个时期结束的时候，作为僭主政治对头的贵族们已经能够支持民主政治了。民主的过程就使得贵族掌握了权力，正如十九世纪的英国那样，直到白里克里斯倒台时为止。但是到白里克里斯的晚期，雅典民主政治的领袖们就开始要求享有更多的政治权力。同时白里克里斯的帝国主义政策——这和雅典的繁荣是紧紧联系着的——又造成了与斯巴达的摩擦不断增长，并终于导致了伯罗奔尼苏战争（公元前 431—404 年）；在这次战争里，雅典完全战败了。

尽管雅典在政治上瓦解了，但是它的威信还继续存在着，并且哲学始终以这里为中心几乎长达一千年之久。亚力山大城在数学和科学方面掩盖过了雅典，但是亚里士多德和柏拉图却使雅典在哲学上的地位依然至高无上。柏拉图曾讲过学的学园，其寿命比所有其他的学院都延续得更长久，它在罗马帝国皈依了基督教之后还又持续了两个世纪，成为一座异教主义的孤岛。最后在公元 529 年它才被持有顽固的宗教信仰的查士丁尼所封闭，于是黑暗时代便在欧洲降临了。

第八章　阿那克萨哥拉

哲学家阿那克萨哥拉虽然不能和毕达哥拉斯、赫拉克利特和巴门尼德相提并论，然而也有相当的历史重要性。他是伊奥尼亚人，并且继续了伊奥尼亚的科学与理性主义的传统。他是第一个把哲学介绍给雅典人的，并且是第一个提示过心可能是物理变化的首要原因的人。

他约当公元前 500 年生于伊奥尼亚的克拉佐美尼，但是他的一生大约有三十年是在雅典渡过的，约当公元前 462—432 年。他或许是被白里克里斯招引来的，白里克里斯这时正在从事于开化他的国人。也许是来自米利都的那位阿斯巴西亚把他介绍给白里克里斯的。柏拉图在《费德罗篇》中说过：

> 白里克里斯“似乎和阿那克萨哥拉很相投，阿那克萨哥拉是一位科学家；白里克里斯饱究了有关天上事物的理论，并在获得了关于智与愚的真正性质的知识之后，——那正是阿那克萨哥拉所谈论的主要事物，——就从这个源泉里汲取了一切足以提高他自己演说艺术的东西。”

据说阿那克萨哥拉还影响了幼利披底，但这件事就更值得怀疑了。

雅典公民们也象其他时代和其他地方的其他城市公民一样，对于企图介绍进来一种比他们所习惯的文化更高一级的文化的那些人表现了一种敌意。当白里克里斯年纪老了的时候，他的对方便从攻击他的朋友着手而开始了一场反白里克里斯的斗争。他们控告斐狄阿斯浸吞了供他雕象之用的黄金。他们通过一条法律，允许人揭发那些不奉行宗教并宣扬有关各种“天上事物”的理论的人。在这条法律之下他们就检举了阿那克萨哥拉，他被控为宣扬太阳是一块红热的石头，而且月亮是土。（苏格拉底的检查官也重复过同样的起诉状，苏格拉底则嘲笑他们已经过时了。）究竟发生了什么事情我们还不能确定，只知道阿那克萨哥拉必须离开雅典。似乎很可能是白里克里斯把他救出监狱，设法使他离去的。他回到伊奥尼亚创设了一个学校。按照他的遗嘱，他的忌辰就定为学生们的假日。

阿那克萨哥拉认为万物都可以无限地分割，那怕是最小的一点物质也都包含着各种原素。事物所表现的，就是它们所包含得最多的东西。这样，例如万物都包含一些火，但是惟有当火的原素占优势时候，我们才能称它为火。象恩培多克勒一样，他也提出反对虚空的论证，他说滴漏或者吹得鼓起来的皮就说明了似乎是一无所有的地方也还是有空气的。

他和他的前人不同，他认为心（nous）也是参与生活体组成的实质，他把它们和死的物质区别开来。他说：每一事物里都包含有各种事物的一部分，只有心除外；但是有些事物也包含有心。心有支配一切有生命的事物的力量，它是无限的，并且是自己支配自己的；它不与任何事物混合。除了心而外，每一件事物不管是多么小，都包含有一切对立面的一部分，诸如热与冷，白与黑。他主张雪（有些部分）是黑的。

心是一切运动的根源。它造成一种旋转，这种旋转逐渐地扩 及于整个的世界，使最轻的事物飘到表面上去，而最重的则落向中心。心是一样的，动物的心也和人的心是一样的善良。人类显而易见的优越性就在于他有一双手的这一事实；一切表面上智力的不同，实际上都是由于身体的不同。

无论是亚里士多德还是柏拉阁笔下的苏格拉底，都埋怨阿那克萨哥拉任介绍了心之后，却没有把它加以运用。亚里士多德指出他仅仅是介绍了心作为一种因，因为他并不知道有别的因。凡是他能够的地方，他处处都做出机

械的解释。他反对以必然与偶然作为事物的起源；然而他的宇宙论里也没有“天意”。关于伦理或宗教他似乎想得并不多；或许他是一个无神论者，象他的检举者所说的那样。除了毕达哥拉斯以外，所有他的前人都曾影响过他。巴门尼德对他的影响正象是对恩培多克勒的一样。

在科学方面他有很大的功绩。第一个解释月亮是由于反射而发光的人就是他，虽说巴门尼德也有过一段很晦涩的话暗示着巴门尼德也知道这一点。阿那克萨哥拉提出了月蚀的正确理论，并且知道月亮是位于太阳之下的。他说太阳和星都是火炽的石头，但是我们并不感觉到星的热力，因为它们距离我们太遥远了。太阳比伯罗奔尼苏还要大。月亮上有山，并且（他以为）有居民。

据说阿那克萨哥拉出于阿那克西美尼学派；他显然无疑地保存着伊奥尼亚人的理性主义和科学的传统。在他的思想里人们找不到那种对伦理与宗教的偏好——那种偏好从毕达哥拉斯学派传到苏格拉底，从苏格拉底又传到柏拉图，便把一种蒙昧主义者的偏见带进了希腊哲学里面来。他确乎不完全是第一流的，但是作为第一个把哲学带给雅典的人，并且作为塑造了苏格拉底的影响之一，他还是重要的。

第九章　原子论者

原子论的创始者是留基波和德谟克里特两个人。这两个人是很难区别开来的，因为他们通常总是被人相提并论，而且显然地留基波的某些作品后来还被认为是德谟克里特的作品。

留基波的鼎盛期似乎约当公元前 440 年[①]，他来自米利都，继承了与米利都相联系着的科学的理性主义的哲学。他受了巴门尼德和芝诺很大的影响。关于他，人们知道得非常少，以致于有人认为伊壁鸠鲁（德谟克里特后期的一个追随者）曾经断然否认过他的存在，而且有些近代的学者还重新提出这种理论来。然而亚里士多德的著作中有很多提到他的地方，因而如果他仅仅是一个神话而竟然会出现这么多的引征（包括对原文的引文），那就似乎是令人难于置信的了。

德谟克里特则是一个更加确定得多的人物了。他是色雷斯的阿布德拉地方的人；至于他的年代，他曾说过阿那克萨哥拉年老的时候（可以说约当公元前 432 年左右）他还很年青，所以人们认为他的鼎盛期是公元前 420 年左右。他广泛地游历过南方与东方的许多国度，追求着知识；他也许在埃及渡过相当的时间，他还一定到过波斯的。然后他就回到阿布德拉，终老于此。策勒尔称他“在知识的渊博方面要超过所有的古代的和当代的哲学家，在思维的尖锐性和逻辑正确性方面要超过绝大多数的哲学家”。

德谟克里特是苏格拉底和智者们同时代的人，因此根据纯粹编年的理由，就应该在我们的这部历史里放在稍后一点，但是困难在于他是很难和留某波分开的。根据这种理由我就要在苏格拉底和智者以前先来考虑他，虽说他的哲学有一部分就是为了答复他的同乡而且是最杰出的智者普罗泰戈拉的。普罗泰戈拉访问雅典的时候，曾受到热烈的欢迎；而另一方面德谟克里特却说，“我到了雅典，可是没有一个人知道我”。他的哲学在雅典有很长的时期是为人忽视的；伯奈特说“我们不清楚柏拉图是否知道有关德谟克里特的任何事情……另一方面，亚里士多德是很知道德谟克里特的，因为他也是一个来自北方的伊奥尼亚人”[①]。柏拉图的对话录里从来没有提到过他，但据第欧根尼·拉尔修说，柏拉图非常之讨厌他，以致想把他的全部著作都烧光。希斯把他作为一位数学家而推崇得很高[②]。

留基波和德谟克里特两人的共同哲学的基本观念是出于留基波的，但是就理论的形成而言，就不大可能把他们两个人分开了；而且对我们来说，也无需这样做。留基波——如果不是德谟克里特的话——企图调和以巴门尼德与恩培多克勒分别为其代表的一元论与多元论而走到了原子论。他们的观点极其有似于近代科学的观点，并且避免了大部分希腊的瞑想所常犯的错误。他们相信万物都是由原子构成的，原子在物理上——而不是在几何上——是不可分的；原子之间存在着虚空；原子是不可毁灭的；原子曾经永远是，而且将继续永远是，在运动着的。原子的数目是无限的，甚至于原子的种类也是无限的，不同只在于形状和大小。亚里士多德[③]说过，按照原子论者的说法，

---

① 西雷尔·贝莱在《希腊原子论者与伊壁鸠鲁》一书中认为他的鼎盛期约当公元前 430 年或稍早。

① 《从泰勒斯到柏拉图》第 193 页。

② 《希腊的数学》卷一，1，第 176 页。

③ 《论生成与腐朽》326 节 A。

原子在热度方面也是不同的，构成了火的球状原子是最热的；至于在重量方面，他引过德谟克里特的话：“任何不可分割的越占优势，则重量越大”。然而原子究竟有没有重量这个问题，在原子论派的理论里一直是一个有争论的问题。

原子是永远运动着的；但是关于原始运动的特性，则注疏者们有不同的意见。有的人，尤其是策勒尔，认为原子是被想象为永远在降落着的，而愈重的原子就降落得愈快；于是它们就赶上了较轻的原子，就发生了冲撞，并且原子就象台球一样地折射回来。这一定就是伊壁鸠鲁的观点；伊壁鸠鲁的理论在很多方面都是基于德谟克里特的理论的，同时又颇不高明地努力要顾及到亚里士多德的批评。但是有相当的理由可以设想，重量并不是留基波和德谟克里特的原子的本来的性质。在他们的观点里，倒更有可能似乎是原子起初是在杂乱无章地运动着，正象现代气体分子的运动理论那样。德谟克里特说在无限的虚空里既没有上也没有下，他把原子在灵魂中的运动比做没有风的时候的尘埃在一条太阳光线之下运动。这是比伊壁鸠鲁更为明智得多的看法，并且我认为我们可以假定这就是留基波和德谟克里特的看法。[①]

由于冲撞的结果，原子群就形成了漩涡。其余的过程则大致有如阿那克萨哥拉所说的一样，然而他对于漩涡加以机械的解释而不以心的作用来解释，则是一个进步。

在古代，通常总是谴责原子论者们把万物都归之于机缘。正好相反，原子论者乃是严格的决定论者，他们相信万物都是依照自然律而发生的。德谟克里特明白地否认过任何事物可以由于机缘而发生。[①]人们都知道留基波——虽说这个人是否存在还有问题——曾经说过一件事：“没有什么是可以无端发生的，万物都是有理由的，而且都是必然的。”的确他并没有说明何以世界自始就应该是它所原有的那种样子，这一点或许可以归之于机缘。但是只要世界一旦存在，它的继续发展就是无可更改地被机械的原则所确定的了。亚里士多德和别人都指摘他和德谟克里特并没有说明原子的原始运动，但是在这一点上原子论者要比批评他们的人更科学得多。因果作用必须是从某件事物上开始的，而且无论它从什么地方开始，对于起始的与料是不能指出原因的。世界可以归之于一位创世主，但是纵令那样，创世主的自身也是不能加以说明的。事实上，原子论者的理论要比古代所曾提出过的任何其他理论，都更近于近代科学的理论。

与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德不同，原子论者力图不引用目的或最终因的观念来解释世界。一桩事情的“最终因”乃是另一件未来的事，这桩事情就是以那件未来的事为目的而发生的。这种概念是适用于人事方面的。面包师为什么要做面包？因为人们会饥饿。为什么要建造铁路？因为人们要旅行。在这种情况中，事物就可以用它们所服务的目的来加以解释。当我们问到一件事“为什么”的时候，我们指的可以是下列两种事情中的一种，我们可以指：“这一事件是为着什么目的而服务的？”或者我们也可以指：“是怎样的事前情况造成了这一事件的？”对前一个问题的答案就是目的论的解释，或者说是用最终因来解释的；对于后一问题的答案就是一种机械论的解释。我看不出预先怎么能够知道科学应该问的是这两个问题中的哪一个？或

[①] 这是伯奈特所采用的解释，而且贝莱，至少对于留基波，也是采用这种解释的（前引书，第 83 页）。

[①] 见贝莱前引书，第 121 页，论德谟克里特的决定论。

者，是不是两个都应该问？但是经验表明机械论的问题引到了科学的知识，而目的论的问题却没有。原子论者问的是机械论的问题而且做出了机械论的答案。可是他们的后人，直到文艺复兴时代为止，都是对于目的论的问题更感兴趣，于是就把科学引进了死胡同。

关于这两个问题，却都有一条界限往往被人忽略了，无论是在一般人的思想里也好，还是在哲学里也好。两个问题没有一个是可以用来确切明白地问到实在的全体（包括上帝）的，它们都只能问到它的某些部分。至于目的论的解释，它通常总是很快地就达到一个创世主，或者至少是一个设计者，而这位创世主的目的就体现在自然的过程之中。但是假如一个人的目的论竟是如此之顽强，而一定要继续追问创世主又是为着什么目的而服务的，那末，十分显然他的问题就是不虔敬的了。而且，这也是毫无意义的，因为要使它有意义，我们就一定得设想创世主是被一位太上创世主所创造出来的，而创世主就是为这位太上创世主的目的而服务的。因此，目的的概念就只能适用于实在的范围以内，而不能适用于实在的全体。

一种颇为类似的论证也可以用于机械论的解释。一件事以另一件事为其原因，这另一件事又以第三件事为其原因，如此类推。但是假如我们要求全体也有一个原因的话，我们就又不得不回到创世主上面来，而这一创世主的本身必须是没有原因的。因此，一切因果式的解释就必定要有一个任意设想的开端。这就是为什么在原子论者的理论里留下来原子的原始运动而不加以说明，并不能算是缺欠了。

不应当设想原子论者提出来的理论的理由完全是经验的。原子理论在近代又复活了，用以解释化学上的事实，但是这些事实希腊人并不知道。在古代，经验的观察与逻辑的论证二者之间并没有什么很显著的区别。的确，巴门尼德是轻视观察到的事实的，但是恩培多克勒和阿那克萨哥拉却把他们大部分的形而上学和对于滴漏与转水车的观察结合在一起。直到智者时代为止，似乎还没有一个哲学家曾经怀疑过一套完整的形而上学和宇宙论是由大量的推理与某些观察相结合就可以建立起来的。原子论者非常幸运地想出了一种假说，两千多年以后人们为这种假说发见了一些证据，然而他们的信念在当时却是缺乏任何稳固的基础的。[①]

正象他那时别的哲学家们一样，留基波也一心想发见一种方式可以调和巴门尼德的论证与明显的运动和变化的事实。正如亚里士多德说的[②]：

> “虽然这些见解（巴门尼德的见解）在辩证的讨论里似乎进行得很有逻辑，然而只要考虑一下事实就会看出，如果相信它们那就显得和疯狂相去无几了。因为确乎没有一个狂人能够丧失心智到这种地步，竟至会设想火和冰是‘一’：惟有对于介乎是正确与习惯上似乎是正确这二者之间的东西，才会有人疯狂到看不出差别来。
>
> “可是，留基波以为他有一种与感官—知觉相调和的理论，既可以不取消生成与毁灭，也可以不取消运动与事物的多重性。他向知觉中的事实作出了这些让步：另一方面他又向一元论者让步，承认不能有没有虚空的运动，结果就有了一种被他表述如下的理论：‘虚空是一种不存在，而存在的任何部分都不是不存在；因为存在就这个名辞的严格意义

[①] 关于原子论证理论的逻辑与数学的基础，见加斯教·米楼德：《希腊的几何哲学家》，第 4 章。

[②] 《论生成与腐朽》325a。

来说，乃是一种绝对的充满，可是这种充满却不是一；反之它是一种多，这种多为数无穷而且由于体积极小所以是看不见的。这些多就在虚空中运动（因为虚空是存在的）：于是它们由于联合就产生了生成，由于分离而就产生了毁灭。此外只要当它们偶然相接触时（因为这里它们不是一）它们就起作用并且被作用，由于聚合在一起互相纠缠，它们就可以繁殖。另一方面从真正的一绝不能出现多，从真正的多也绝不能出现一：这是不可能的事’。”

我们可以看出有一点是大家一直都同意的，那就是：在充满之中不能有运动。而在这一点上大家却都错了。在充满里可以有循环的运动，只要它是一直不断地存在着。这种观念是说一件事物只能运动到一个空虚的位置上去，而在充满里则没有空虚的位置。也许可以很有效地论证说，运动决不能在充满之内开始；但是决不能很有效地说，运动是完全不能出现的。然而对希腊人来说，似乎一个人必须要末就接受巴门尼德的不变的世界，要末就得承认虚空。

巴门尼德反对“不存在”的论证，在逻辑上似乎用之于反对虚空也同样是无可反驳的：并且在仿佛是没有东西的地方却还有空气的存在，这一发现就更加强了巴门尼德的论证（这是常见的逻辑与观察相混淆的一例）。我们可以把巴门尼德式的立场表示如下：“你说有虚空；因此虚空就不是无物；因此它就不是虚空”。我们不能说原子论者已经答复了这一论证；他们仅仅宣称他们认为应该略掉这一点，理由是运动乃是一件经验中的事实，因此就必定有虚空，无论它是多么地难于想象[①]。

让我们来考查一下这个问题后来的演变历史。避免这一逻辑困难的最初的最显著的办法就是把物质和空间区分开来。按照这种看法，空间并不是无物，而是具有容器的性质；它的某一部分可以是，也可以不是，充满了物质的。亚里士多德说（《物理学》，208b）：“虚空存在的理论就包含着位置的存在，因为一个人可以把虚空定义为抽掉物体之后的位置”。这种观点被牛顿以极其明确方式提了出来，牛顿肯定绝对空间的存在，因而就区别开了绝对运动与相对运动。在哥白尼学说的论战里，双方（不管他们是怎么样地没有认识到这一点）都是接受了这种见解的，因为他们认为：说“天体从东向西旋转”和说“地球从西向东转动”这两种说法是不同的。但如果一切运动都是相对的，那末这两种叙述就仅仅是同一件事物的不同说法罢了，就象是说“约翰是詹姆士的父亲”和“詹姆士是约翰的儿子”一样。但是如果一切运动都是相对的，并且空间是非实质的，那末我们手里就留下来巴门尼德式的反对虚空的论征了。

笛卡儿的论证和早期希腊哲学家的论证正好是同样的，他说广袤是物质的本质，因此处处都有物质。广袤对于笛卡儿，乃是一个形容词，而不是一个实体字；它的实体字便是物质，而没有它的实体字它就不能存在。空虚的空间对于他说来，正象是说幸福而可以没有一个幸福的感受者是同样地荒谬。莱布尼兹的立场多少有些不同，他也相信有充满，可是他以为空间仅只

[①] 贝莱（前引书第75页）则正好相反，他从为留基波有过一个“极端微妙”的答案。答案实质上就在于承认某种非物体的东西（虚空）的存在。伯奈特也同样说过：“这些通常被人认为是古代伟大的唯物主义者的原子论者们，事实上却最早明白地说出了一个事物可以是实在的而又并不是一个物体；——这真是一件奇怪的事实”。

是种种关系的一个体系。在这个题目上他和牛顿（由克拉克出面来代表）之间有过一场著名的争论。这个争论在爱因斯坦的时代以前始终悬而未决，但是爱因斯坦的理论把胜利决定性地给予了莱布尼兹。

近代的物理学家虽然仍然相信物质在某种意义是原子的，但是并不相信有空虚的空间。就在没有物质的地方，也仍然有着某种东西，特别是光波。物质已经不复具有它在哲学中通过巴门尼德的论证所获得的那种崇高的地位了。它并非是不变的实体，而仅仅是事件集合的一种方式。有些事件属于可以被我们认为是物质事物的集群；另有些事件，例如光波，则不是。唯有事件才是世界的材料，而每一事件都是为时极其短促的。在这一点上，近代的物理学是站在赫拉克利特的那一边而反对巴门尼德的。但是在爱因斯坦和量子论以前，它却始终是站在巴门尼德那一边的。

至于空间，近代的观点是：空间既不是一种实体，象牛顿所说的那样并且象留基波和德谟克里特所应该说的那样，也不是伸展着的物体的一个形容词，象笛卡儿所想的那样，而是种种关系的一个体系，象莱布尼兹所说的那样。现在还一点都不清楚，这种观点是不是能与虚空的存在相符合。或许就抽象的逻辑来说，它是可以与虚空相调和的。我们可以说在任何两件事物之间总有一定的或大或小的距离，而这一距离并不蕴含着有中间事物的存在。可是这样的一种观点在近代物理学里是无法应用的。自从爱因斯坦以后，距离只是存在于事件之间，而不是存在于事物之间了，并且它还既包括着时间也包括着空间。它在本质上是一种因果的概念，并且在近代物理学里作用是不会隔着距离的。然而这一切毋宁都是根据经验的理由，而非根据逻辑的理由。此外，近代的看法除非是以微分方程式便无法表述，因此它是古代哲学家们所不会理解的。

因而原子论派的观点之逻辑发展的结果便似乎是牛顿的绝对空间的理论，这种理论遇到的困难乃是必须把实在归之于“不存在”。对于这种理论并没有任何逻辑上的反对理由。主要的反对理由就是绝对空间乃是绝对不可知的，因此在经验科学中就不可能是一种必要的假设。更实际的反对理由就是，物理学没有它也能前进。但是原子论派的世界在逻辑上仍然是可能的，并且要比任何其他古代哲学家的世界都更接近于实际的世界。

德谟克里特相当详尽地完成了他的理论工作，并且其中有些工作是非常有趣的。他说每个原子都是不可渗透的、不可分割的，因为它里面没有虚空。当你用刀切苹果的时候，刀必须找到有一个可以插进去的空虚的地方；如果苹果里没有虚空，它就会是无限地坚硬，于是在物理上就会是不可分割的。每个原子内部是不变的，事实上原子就是一个巴门尼德式的“一”。原子所作的唯一事情就是运动和互相冲撞，以及有时候，当它们恰好具有能够互相钳合的形状时，结合在一起。原子有着各种各样的形状；火是由小球状的原子构成的，灵魂也是如此。原子由于冲撞就形成了漩涡，漩涡就产生了物体，并且终于产生了世界[①]。有着许多的世界，有些世界在生长，有些则在衰亡；有些可能没有日和月，有些可能有着几个日和月。每个世界都有开始和终了。一个世界可以由于与另一个更大的世界相冲撞而毁灭。这种宇宙论可以总括在雪莱的诗里：

世界永远不断地在滚动

[①] 关于他们所想象的这一过程发生的方式，见贝莱，前引书第 138 页以下。

自它们的开辟以至毁灭，
象是河流里面的水泡
闪灼着、爆破着、终于消逝。

生命就从原始的泥土里发展出来。一个生活体全身处处都有一些火，但是在脑子里或者在胸中火最多。（在这一点上，权威们的意见是分歧的。）思想也是一种运动，从而也可以造成别的地方的运动。知觉和思想都是生理过程。知觉有两种，一种是感性的，一种是悟性的。后一种知觉仅仅有赖于被知觉的事物，而前一种知觉则同时还要有赖于我们的感官，所以很容易欺骗我们。德谟克里特和洛克一样，也认为有些性质如温暖、美味与颜色实际上并不是在客体之内而只是由于我们感觉器官的作用，但是有些性质如重量、密度与硬度则实际上是在客体之内的。

德谟克里特是一个彻底的唯物主义者；我们已经知道，在他看来灵魂是由原子组成的，思想也是物理的过程。宇宙之中并没有目的；只有被机械的法则所统驭着的原子。他不相信流俗的宗教，他反驳过阿那克萨哥拉的 nous（心，理智）。在伦理学方面，他认为快乐就是生活的鹄的，并且认为节制与修养就是获得快乐最好的手段。他不喜欢任何激烈的热情的事物；他不赞许恋爱，因为他说那就包含着意识可能被欢乐所颠倒。他重视友谊，但是把女人想得很坏，并且也不愿意有小孩子，因为对孩子们的教育会搅乱哲学的。在所有这些方面，他都非常象杰罗姆·边沁；他对于希腊人所称之为民主的东西也有着同样的爱好。[①]

德谟克里特——至少我的意见如此——是避免了后来曾经损害过所有古代和中世纪思想的那种错误的最后一个哲学家。我们迄今为止所探讨过的所有的哲学家们，都曾致力于一种无所为而为的努力想要了解世界。他们想象中的了解世界要比实际的情形轻而易举得多，但是没有这种乐观主义他们就不会有勇气做出开端来的。他们的态度只要并不是仅仅体现他们时代的偏见的时候，大体上可以说是真正科学的。但它不仅仅是科学的；它还是富于想象的、生气蓬勃的，并且充满了冒险的乐趣。他们对一切事物都感到兴趣，——流星和日月食、鱼和旋风、宗教和道德；他们结合了深沉的智慧和赤子的热诚。

自此而后，尽管有着空前无比的成就，然而却呈现了某些衰落的最初萌芽，然后就是逐渐地衰颓。德谟克里特以后的哲学——哪怕是最好的哲学——的错误之点就在于和宇宙对比之下不恰当地强调了人。首先和智者们一起出现的怀疑主义，就是引导人去研究我们是如何知道的，而不是去努力获得新知识的。然后随着苏格拉底而出现了对于伦理的强调；随着柏拉图又出现了否定感性世界而偏重那个自我创造出来的纯粹思维的世界；随着亚里士多德又出现了对于目的的信仰，把目的当作是科学中的基本观念。尽管有柏拉图与亚里士多德的天才，但他们的思想却有着结果证明了是为害无穷的缺点。从他们那时候以后，生气就萎缩了，而流俗的迷信便逐渐地兴起。做为天主教正统教义胜利的结果，就出现了部分的新面貌；但是要一直等到文艺复兴，哲学才又获得了苏格拉底的前人所特有的那种生气和独立性。

[①] 他说：“民主之下的贫困比起专制之下所称为的繁荣来，正象自由要比奴役那样地更值得愿望”。

第十章　普罗泰戈拉

我们所曾考察过的前苏格拉底时期的那些伟大的体系，在公元前五世纪后半叶就遭到了怀疑运动的反对，怀疑运动中最重要的人物就是智者的领袖普罗泰戈拉。“智者”这个字原来并没有坏意思；它指的差不多就是我们所说的“教授”。一个智者是一个以教给青年某些事物为生的人，这些事物被人认为在实际生活中是对青年有用的。既然当时还没有这类教育的公共设施，所以智者们就只教那些自备束脩的人或者是由家长出束脩的人。这就倾向于给他们以某种阶级的偏见，而当时的政治局面又更加强了这种偏见。在雅典和许多别的城市，在政治上民主制获得了胜利，但是对于削减那些属于旧贵族世家的人们的财富方面却毫无成绩。体现出来我们心目中所谓希腊文化的，大体上都是富人：他们有教育、有闲暇，游历把他们的传统偏见的棱角给磨掉了，他们消耗于论辩的时间又磨练了他们的机智。所谓民主制，并没有触动使富人无需压迫自由公民便能享有他们的财富的那个奴隶制度。

然而在许多城市里，尤其是在雅典，较穷的公民们对于富人有着双重的仇视，一是嫉妒，二是传统心理。富人——常常很正当地——被人认为是不虔敬的和不道德的；他们在颠复着古代的信仰并且也许还试图摧毁民主制。于是就形成了政治上的民主制与文化上的保守主义的互相结合，而文化上的革新者们则倾向于政治上的反动派。近代的美国也存在着多少相同的情况，在美国作为主要的天主教组织的塔曼尼派[①]努力保卫传统的神学与伦理的教条而反对启蒙运动的进攻。但是美国的启蒙者在政治上要比雅典的启蒙者软弱得多，因为他们没有能够与财阀政治一起建立共同的目标。然而那里有一个重要的高等知识阶级是从事于保卫财阀政治的，那就是公司法律顾问阶级。在有几方面，他们的作用非常有似于智者们在雅典所起的那种作用。

雅典的民主政治虽然由于不包括奴隶和女人而有着严重的局限性，然而在有些方面，要比任何近代的体制都更为民主。法官和大部分行政官都是由抽签选出来的，并且任职的时期很短；因而他们都是普通的公民，就象我们的陪审员那样，他们有着普通公民们所特有的偏见，并且缺乏职业性的气味。一般说来，总是有许多的法官在听案。原告人与辩护人，或者起诉者与被告，都是亲自出席的，而不是由职业的律师出席。十分自然地，胜败大部分要取决于演说时能打动群众偏见的那种技巧。虽然一个人必须亲自发言，但是他可以雇一个专家替他写发言稿，或者是象许多人所喜欢的那样，可以花钱去学习那种在法庭上获胜所必需的技术。智者们就被公认是教给人以这种技术的。

雅典历史上的白里克里斯时代，非常有似于英国史上的维多利亚时代。雅典是富强的，不大受战争的干扰，并且具有一部由贵族所执行的民主宪法。在谈到阿那克萨哥拉时，我们已经看到有一个反对白里克里斯的民主反对派逐渐地积蓄了力量，并且逐一地攻击他的朋友们。伯罗奔尼苏战争爆发于公元前 431 年[①]；雅典（和许多其他地方一道）遭到大疫的袭击；为数曾经约达 230，000 的人口便大大地减少了，并且永远再也没有恢复到它原来的水平（柏里：《希腊史》卷 I，444 页）。白里克里斯本人于公元前 430 年被免除将

[①] 塔曼尼是美国纽约城的一个强有力的政治团体，主张所谓的民主和地方分权制。——中译本编者

[①] 战争结束于公元前 404 年，雅典一败涂地。

军的职务，并且被一个由 150 名法官所组成的法庭以侵吞公款的罪名而判处罚款。他的两个儿子都死于大疫，他本人也于次年（429）死去。斐狄阿斯和阿那克萨哥拉都被判罪；阿斯巴西亚被控为不虔敬而且治家无方，但是被赦免了。

在这样一种社会里，很自然的那些容易遭民主派政治家仇视的人们就会希望掌握辩论的技术。尽管雅典人惯好迫害，但是在有一点上却远不象近代美国人那样狭隘，因为那些被指控为不虔敬与败坏青年人的人们还可以出席为自己申辩。

这就说明了智者们何以受到一个阶级的欢迎而不受另一个阶级的欢迎；但是在他们自己的心目里总以为他们并非是为个人的目的而服务，而且他们之中确乎有很多人是真正从事于哲学的。柏拉图对他们极尽诋毁谩骂的能事，但是我们不能用柏拉图的论战来判断他们。在他较轻松的语调里，让我们从《攸狄底姆斯篇》中引下列一段文章，文中说有两个智者狄奥尼索多拉斯和攸狄底姆斯故意去捉弄一个名叫克里西普斯的头脑简单的人。狄奥尼索多拉斯说：

> 你说你有一条狗吗？
> 是呀，克里西普斯说，有一条恶狗。
> 他有小狗吗？
> 是呀，小狗们和他一个样。
> 狗就是他们的父亲吗？
> 是呀，他说，我看见了他和小狗的母亲在一起。
> 他不是你的吗？
> 他确乎是我的呀。
> 他是一个父亲，而且他又是你的；所以他就是你的父亲，而小狗就是你的兄弟了。

从较为严肃的语调里，我们可以引题名为《智者》的一篇对话。这是一篇以智者做为一个例子而对定义进行逻辑的讨论的对话。我们目前暂不讨论这一篇的逻辑，关于这一篇对话我想要提到的唯一的东西就是他最后的结论。

“制造矛盾的技俩出自于一种不真诚的、夸大的模仿，是属于由影象制造而产生的那类假象制造的，其特点是属于人为的而非神明的创造的一部分，它表现为一种暧昧的玩弄词句；——老实说，可以指出为真正智者的血脉渊源的，就是如此。”（康福特的译文）

有一个关于普罗泰戈拉的故事，这个故事无疑是杜撰的，但却可以说明人民心目之中智者与法庭的关系。据说普罗泰戈拉教过一个年青人，规定这个年青人如果在第一次诉讼里就获得胜利，才交学费，否则就不交。而这个青年人的第一次诉讼就是普罗泰戈拉控告他，要他交学费。

然而现在让我们撇开这些序幕，来看一看我们关于普罗泰戈拉真正知道哪些事情。

普罗泰戈拉约当公元前 500 年生于阿布德拉，德谟克里特就是来自这个城的。他两次访问过雅典，第二次的访问不会迟于公元前 432 年。公元前 444—3 年他为徒利城编订过一部法典。有一种传说说他被控为不虔敬，但这似乎是靠不住的，尽管他写过一本《论神》的书，这本书一开头就说：“至于

神，我没有把握说他们存在或者他们不存在，也不敢说他们是什么样子；因为有许多事物妨碍了我们确切的知识，例如问题的晦涩与人生的短促。”

他的第二次访问雅典，柏拉图曾在《普罗泰戈拉》一篇中有过多少带点讽刺的描述，在《泰阿泰德篇》中并且很认真地讨论了他的学说。他的出名主要的是由于他的学说，即“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度”。这个学说被人理解为指的是每个人都是万物的尺度，于是当人们意见分歧时，就没有可依据的客观真理可以说哪个对、哪个错。这一学说本质上是怀疑主义的，并且其根据的基础是感觉的“欺骗性”。

实用主义的三位创始人之一，费·坎·斯·席勒就习惯于自称是普罗泰戈拉的弟子。这一点我想是因为柏拉图在《泰阿泰德篇》里提示过（作为对普罗泰戈拉的一种解释），一种意见可能比另一种意见更好一些，但不一定是更真一些。例如一个人有黄胆病的时候，看起一切东西来都是黄的。说这些东西实际上并不是黄的而是一个健康人眼里所看到的那种颜色，这种说法是没有意义的；然而我们可以说，既然健康要比疾病好一些，所以健康人的意见就比黄胆病人的意见好一些。这种观点显然是非常有似于实用主义的。

不相信有客观的真理，就使得大多数人在实际的目的方面成为了自己究竟应该相信什么的裁判者。因此普罗泰戈拉就走上了保卫法律、风尚和传统道德的路上去。虽说我们已经提到过，他并不知道神是否存在，他还是确信应当崇拜神。对于一个其理论上的怀疑主义既很彻底而又逻辑的人来说，这种观点显然是正确的观点。

普罗泰戈拉的壮年就过着一种周游于希腊各个城邦不断讲学的生活，他收费教“想要获得实际的效率与更高的精神教养的任何人”。（策勒尔书，第 1299 页）。柏拉图反对——并且按近代的观念来说多少是有点摆架子——智者们教书要收钱的办法。柏拉图自己有着相当的私人财产，显然他不能体会那些没有他那种好运气的人们的需要。奇怪的是近代的教授们，他们虽找不出拒绝薪给的理由，然而也一再地重复着柏拉图的这种挑剔。

然而另外有一点是智者与当时大多数的哲学家们所不同的。除了智者们之外，通常一位老师总是创建一座学校，学校多少具有一种兄弟会的性质，多少有着一定的共同生活，往往有些类似于一种僧院的规矩，并且常常有一种不公开宣布的秘密学说。凡在哲学是起于奥尔弗斯主义的地方，这一切都是非常自然的。但是在智者们中间，一点也没有这些东西。他们所教的东西，在他们心目中是与宗教或德行是不相干的。他们教辩论术，以及有助于这种技术的其他一切知识。大致说来，他们好象近代的律师一样，只准备教给人如何进行辩护或是反对一种意见，他们并不从事宣传他们自己的结论。那些把哲学认为是与宗教密切结合在一起的一种生活方式的人们，自然感到了震动；在他们看来智者们是轻佻的、不道德的。

在某种程度上——虽然不可能说究竟是到什么程度——智者们之引人厌恶，不仅是引起一般人的厌恶而且也引起柏拉图和以后的哲学家们的厌恶，实在是由于他们智力的优异。追求真理如其是全心全意的，就必须撇开道德方面考虑。我们事先不能知道真理在某个社会里会不会被认为是有建设性的。智者们总是准备追随着论证，走到论证所引出的结论上去。而这往往就把他们带到了怀疑主义。他们之中有一个高尔吉亚曾提出过，任何事物都不存在；而且纵令有任何事物存在的话，那也是不可知的；而且纵令它存在并

且被任何一个人所认知，这个人也永远不能把它传达给别人。我们不知道他的论证是什么，但是我很能想象他们具有一种逻辑的力量，迫使得他们的对方要躲避到理论体系里面去。柏拉图总是热心宣传足以使人们能变成为他所认为是有德的样子的那些见解；但是他在思想上几乎从来都是不诚实的，因为柏拉图让自己以社会的后果来判断各种学说。甚至于就在这点上，他也是不诚实的；他假装是在跟随着论证并且是用纯粹理论的标准来下判断的，但事实上他却在歪曲讨论，使之达到一种道德的结论。他把这种恶习引到了哲学里面来，从此之后哲学里就一直有着这种恶习。或许大部分正是由于对智者们的敌视，才使得他的对话录具有了这种特征。柏拉图以后，一切哲学家们的共同缺点之一，就是他们对于伦理学的研究都是从他们已经知道要达到什么结论的那种假设上面出发的。

在公元前五世纪晚期的雅典，似乎有人教授着在当时人看来似乎是不道德的、而且就在今天的民主国家里也似乎是不道德的那些政治学说。在柏拉图《国家篇》的第一卷里，特拉西马库斯就论证过除了强者的利益而外并没有正义；又论证法律是政府为了自身的利益而制定的；又论证在争夺权力的斗争里，并没有任何可以援用的客观标准。根据柏拉图的记载（见《高尔吉亚篇》），喀里克里斯曾主张过一种相似的学说。他说自然的法则乃是强者的法则；但是人们为了方便的缘故，就确立了种种制度和道德诫条以便束缚强者。这些学说在我们今天，已经比它们在古代获得了更广泛得多的同意。无论人们对它们怎样想，它们并不是智者们的特征。

在公元前五世纪——无论智者们在这一变化中所处的地位如何——雅典有了一种转变，在与正在崩溃着的笨拙的但是颇为残酷的保卫正统教义相冲突之中，就有了一种从僵硬的清教徒式的单纯性过渡到机智的并且是同样残酷的犬儒主义里去的转变。在这个世纪之初，是雅典人领导伊奥尼亚的城邦进行反波斯的战斗，以及公元前 490 年马拉松的胜利。在这个世纪的末了，则是雅典于公元前 404 年败于斯巴达，以及公元前 399 年苏格拉底的被判死刑。从此以后雅典在政治上就不再重要了，但是它却获得了毫无疑义地文化上的至高无上的地位，这种地位雅典一直保持到基督教的胜利为止。

公元前五世纪雅典史上有某些事物对于理解柏拉图及其以后的全部希腊思想来说，乃是极其重要的。在第一次波斯战争的时候，由于有马拉松之战的决定性的胜利，主要的光荣就归于雅典。十年以后在第二次战争时，雅典人在海上仍然是希腊方面的最强者；但是在陆地上，胜利主要地要归功于斯巴达人，斯巴达人是希腊世界公认的领袖。然而斯巴达人的观点是狭隘的地方性的，当波斯人被逐出希腊的欧洲部分之后，他们就不再抵抗波斯人了。保卫亚洲部分的希腊人以及解放那些已经被波斯人所征服的岛屿的责任就被雅典承当起来，并且获得很大的成功。雅典变成了海上的领袖强国，并对于伊奥尼亚各岛获得了相当大的帝国主义式的控制权。白里克里斯是一个温和的民主派，也是一个温和的帝国主义者；在他的领导之下，雅典繁荣起来了。伟大的神殿——其遗迹迄今仍然是雅典的光荣——就是他倡议修建的，用以代替被薛克修斯所毁掉的神殿。雅典城的财富以及文化都迅速地增加：而且正如这种时代所必然会发生的一样，尤其是当财富由于对外贸易而增加的时候，传统的道德与传统的信仰就衰退了。

这时候，在雅典出现了特别众多的天才人物。三大戏剧家，伊斯奇鲁斯、索福克里斯与幼利披底，都属于公元前五世纪。伊士奇鲁斯在马拉松作过战，

并且曾目睹沙拉米之役。索福克里斯在宗教上仍然是个正统派。但是幼利披底却受了普罗泰戈拉以及当时自由思想的精神的影响，而且他对神话的处理是怀疑主义的并带有颠复性的。喜剧诗人亚里斯多芬尼嘲笑了苏格拉底、智者们和哲学家们，然而他本人却是属于他们那个圈子的：柏拉图在《筵话篇》中把他和苏格拉底的关系写得非常之友好，我们也已看到雕刻家斐狄阿斯也是属于白里克里斯的圈子里的。

这一时期雅典的优越毋宁是在艺术方面，而非在知识方面。公元前五世纪的伟大数学家和哲学家除了苏格拉底之外，没有一个是雅典人；苏格拉底不是一个作家，而是一个把自己限于口头论辩的人。

公元前 431 年伯罗奔尼苏战争的爆发与公元前 429 年白里克里斯的逝世，就开始了雅典历史上阴暗时期。雅典人在海上占有优势，但是斯巴达人握有陆地上的霸权，并且在夏季一再侵占亚底加（雅典城除外）。结果是雅典城拥挤不堪，并且由于疫病而损失惨重。公元前 414 年雅典人派出一次对西西里的大远征，希望能占领与斯巴达联盟的叙拉古；但是这个企图失败了。战争使雅典人变得凶顽而暴虐。公元前 406 年他们征服了梅洛斯岛，把所有服兵役年龄的男子都屠杀光了，把其他的居民掠为奴隶。幼利披底的《特罗伊妇人》这个剧本就是对这种野蛮行为的抗议。斗争还有其思想意识的一方面，因为斯巴达是寡头政治的代表，而雅典则是民主政治的代表。雅典人有理由怀疑他们自己的一些贵族有叛国行为，人们都认为他们的叛国行为与公元前 405 年伊格斯波达米之战中海军的最后溃败有关。

战争的结局是斯巴达人在雅典建立了一个寡头政府，史称三十僭主。三十僭主中有些人，包括他们的首领克利提亚在内，曾经是苏格拉底的学生。他们当然是不得人心的，不到一年就被推翻了。在斯巴达的同意之下，民主制又恢复起来；但那是一个江河日下的民主制，它由于有大赦而无法对自己内部的敌人直接报复，但是它在大赦的范围之外却喜欢找任何的借口来控诉这些敌人。苏格拉底的审判与死刑（公元前 399 年）就是在这种气氛之下出现的。

第二篇　苏格拉底、柏拉图、亚里士多德

第十一章　苏格拉底

苏格拉底对于历史学家来说，是一个非常困难的题目。对有许多人，可以肯定说我们知道得很少；对另有许多人，可以肯定说我们知道得很多；但是对于苏格拉底，就无从肯定我们知道得究竟是很少还是很多了。毫无疑问，他是一个出身于雅典中产之家的公民，在辩论之中度过了一生，并向青年们教授哲学，但不是象智者那样为了钱。他确实是受过审判，被判死刑，并于公元前 399 年就刑，年约七十岁。他无疑地是雅典的一个著名人物，因为亚里斯多芬尼在《云》的剧本里描写过他。但是除此而外，我们便完全纠缠于众说纷纭之中了。他的两位弟子色诺芬和柏拉图，都给他写过卷帙浩繁的记述；但两人所叙述的却大为不同。而且即令两人的说法一致时，伯奈特已经提示过，那也是色诺芬抄袭柏拉图的。对两人的说法不一致处，有人是相信色诺芬，也有人相信柏拉图；还有人是两种说法都不相信。在这样一场危险的争论里，我并不冒险来拥护某一方，但我将简明地提出各种不同的观点。

我们先谈色诺芬；色诺芬是个军人，头脑不大开明，他的观点大体上是因袭保守的。色诺芬感到痛苦的是，苏格拉底竟然被控为不虔敬和败坏青年；和这些人相反，他竭力主张苏格拉底是非常虔敬的，而且对于受过他影响的人起了十分有益的作用。他的思想看来决不是颠复性的，反而是颇为沉闷而平凡。这种辩护未免太过火了，因为它并没有说明人们为什么仇视苏格拉底。伯奈特说：（《从泰勒斯到柏拉图》第 149 页）“色诺芬给苏格拉底做的辩护真是太成功了。假如苏格拉底真是那样，他是决不会被处死刑的。”

曾有一种倾向，认为色诺芬所说的一切都一定是真实可信的，因为他缺少可以想象任何不真实的事物的那种聪明。这是很靠不住的一种论证方法。一个蠢人复述一个聪明人所说的话时，总是不会精确的，因为他会无意中把他听到的话翻译成他所能理解的语言。我就宁愿意让一个是我自己的死敌的哲学家来复述我的话，而不愿意让一个不懂哲学的好朋友来复述我的话。因此，色诺芬说的话若是在哲学上包含有任何困难之点，或者若是其目的只在于证明苏格拉底的受刑是不公正的这一论点，我们便不能接受色诺芬的话了。

然而，色诺芬的某些回忆却是非常令人信服的。他叙说过（柏拉图也叙说过）苏格拉底是怎样不断地在研究使有才能的人能够当权的问题。苏格拉底会问这样的问题：“如果我想修鞋，我要去找谁呢？”对这个问题，一些坦率的青年就回答说：“去找鞋匠啊，苏格拉底。”苏格拉底又会提到木匠、铜匠等等，于是最后便问到这样的问题：“谁应该来修理国家这只船呢？”当他与三十僭主发生冲突的时候，三十僭主的领袖，那个曾向他求过学并熟知他的方法的克利提斯，便禁止他继续教导青年们，而且还对他说：“不用再讲你那套鞋匠、木匠和铜匠了。由于你反复不休地提他们，现在他们已经被你讲烂了”（色诺芬《回忆录》，卷 1，第 2 章）。这件事发生于伯罗奔尼苏战争结束之后，斯巴达人建立了短期的寡头政府的时候。但是雅典在大部分的时期都是民主制，民主到连将军也要经过选举或抽签的地步。苏格拉底就遇到过一个青年想作将军，苏格拉 底劝他最好学一些战争的技术。这个青年于是就出去学了些简单的战术学课程。他回来以后，苏格拉底带讽刺地

夸赞了他几句，就又打发他去继续学习（同书，卷 3，第 1 章）。苏格拉底又送另一个青年去学习理财之道。他对许多人，包括国防部长在内，都采取这种办法；但是人们终于认定用鸩死他的办法来使他沉默，要比弥补他所指责的种种罪恶还要更容易些。

至于柏拉图有关苏格拉底的叙述，则其困难就与色诺芬的情形全然不同了；那就是，我们很难判断柏拉图究竟有意想描绘历史上的苏格拉底到什么程度，而他想把他的对话录中的那个叫苏格拉底的人仅仅当作他自己意见的传声筒又到什么程度。柏拉图除了是哲学家而外，还是一个具有伟大天才与魅力而又富于想象的作家。没有一个人会设想，就连柏拉图本人也并不认真地认为，他的《对话录》里的那些谈话是真象他所记录的那样子进行的。但无论如何，在早期的对话里，谈话是十分自然的，而且人物也是十分令人信服的。正是由于作为小说家的柏拉图的优异性，才使人要怀疑作为历史学家的柏拉图。他笔下的苏格拉底是一个始终一贯而又极其有趣的人物，是一个远非大多数人所能创作出来的人物；但是我以为柏拉图却是能够创作出他来的，至于他究竟是否创作了苏格拉底，那当然是另外一个问题。

通常认为具有历史真实性的一篇对话便是《申辩篇》。这一篇据说是苏格拉底受审时为自己所做的辩护词——当然，并不是一篇速记记录，而是若干年后柏拉图在记忆里所保存下来的东西，被他汇集起来并经过了文艺的加工。审判时柏拉图是在场的，并且似乎很显然，他所纪录下来的东西就是他记得苏格拉底所说的那种东西，而且大体上他的意图也是要力求符合历史的。这篇对话，尽管有着各种局限性，却足以给苏格拉底的性格刻划出一幅相当确切的形象。

苏格拉底受审的主要事实是无容置疑的。判决所根据的罪状是：“苏格拉底是一个作恶者，是一个怪异的人，他窥探天上地下的事物；把坏的说成是好的，并且以这一切去教导别人。”对他仇视的真正理由——差不多可以肯定地说——乃是人们认为他和贵族派有勾结；他的学生大部分都是属于贵族派的，而且其中当权的几个已经证明是极有危害性的。然而，由于大赦的缘故，这种理由便不能公开提出来了。法庭大多数都判决他有罪，这时按照雅典的法律，他可以要求某种较死刑为轻的处罚。法官们如果认为被告有罪的话，他们就必须在判决的定谳和被告方面所要求的惩罚两者之间作出选择。因此，若能提出一种法庭认为适宜而可以加以接受的相当重的处罚的话，那是会对苏格拉底有利的。然而他提出来的却是处以三十个米尼的罚金，这笔罚金，他的几个朋友（包括柏拉图在内）都愿意为他担保。这种处分是太轻了，以至于法庭大为恼怒，于是便以比判决他有罪时更大的多数判决他死刑。他无疑地是预见到了这种结局的。显然他也并不想以看来是承认自己有罪的让步，来避免死刑。

检查官有安尼图斯，一个民主派的政治家；有美立都，一个悲剧诗人“年青而不著名，有着细长的头发，稀疏的髫须，和一个鹰钩鼻”；还有李康，一个没没无闻的修词家（见伯奈特《从泰勒斯到柏拉图》，第 180 页）。他们坚持说，苏格拉底所犯的罪是不敬国家所奉的神并宣传其他的新神，而且还以此教导青年、败坏青年。

我俩无须再在柏拉图笔下的苏格拉底对于真实的苏格拉底其人的关系这个不可解决的问题上自寻烦恼，让我们来看柏拉图是怎样使苏格拉底答复这次控诉的吧。

苏格拉底一开始就控诉他的检查官是逞辩，并且反驳别人指责他自己的逞辩。他说他所具有的唯一辩才，就是真理的辩才。而且如果他是以他所习惯的态度讲话，而不是以“一套雕词琢句的演说词”[①]来讲话，他们也不必对他发怒。他已经是七十开外的人了，而且从来不曾到法庭上来过；因此，他们必须原谅他的不合法庭方式的讲话。

他继续说，除了正式的起诉者而外，他还有一大堆非正式的起诉者，那些人从这些法官们还是小孩子的时候起，就到处“宣扬着有一个苏格拉底，他是个有智慧的人，他思考着天上并探究到地下的事，而且把坏的东西说成是好的。”他说，人们以为这样的人是不相信神的存在的。公共舆论提出的这种老一套的指责要比正式的判决更危险得多，尤其危险的是除了亚里斯多芬尼以外，他并不知道这些话是从什么人那里来的。[②]在答复这种老一套仇视他的种种根据时，他指出他自己并不是一个科学家——“我与物理学的探讨毫无缘分”，——而且他不是一个教师，他并不以教学挣钱。他接着嘲笑了智者们，不承认智者们具有他们所自诩的知识。然则，“我之所以被人称为有智慧并且背着这种恶名的理由是什么呢？”

事情是有一次有人向德尔斐神坛求问，有没有人比苏格拉底更有智慧；德尔斐神坛答称再没有别人了。苏格拉底承认他自己是完全困惑住了，因为他自己一无所知，而神又不能撒谎。因此，他就到处访问以智慧出名的人，看看他是否能指证神是犯了错误。首先他去请教一位政治家，这位政治家“被许多人认为是有智慧的，可是他却自认为还更有智慧。”苏格拉底很快就发见这个人是没有智慧的，并且和蔼地而坚定地向他说明了这一点；“然而结果是他恨上了我”。随后苏格拉底又去请教诗人，请他们讲解他们作品中的各个篇章，但是他们却没有能力这样做。“于是我便知道诗人写诗并不是凭智慧，而是凭一种天才与灵感”。于是他就去请教工匠，但是发见他们也一样地使人失望。他说，他在这段过程中结下了许多死敌。最后他结论说：“只有神才是有智慧的；他的答复是要指明人的智慧是没有什么价值的或者全无价值的；神并不是在说苏格拉底，他仅仅是用我的名字作为说明，象是在说：人们啊！惟有像苏格拉底那样知道自己的智慧实际上是毫无价值的人，才是最有智慧的人”。这种对于自命为有智慧的人所进行的揭发工作耗尽了他的全部时间，使他沦于极端的贫困，但是他觉得为神论而作见证乃是一桩责任。

他说，富有阶级的青年无事可做，都高兴听他揭露别人，并且进而也照这样做；这就增加了他的敌人的数目。“因为他们不喜欢承认他们所自诩的知识被人揭穿。”

这些就是第一类起诉者的情形。

苏格拉底于是就进而诘问他“那位自称是好人和真正爱国者”的检查官美立都。苏格拉底问道，谁是改善青年的人。美立都最初提出是法官；然后，在逐步紧逼之下，就不得不说除了苏格拉底而外，每一个雅典人都是改善青年的人；于是苏格拉底便祝贺雅典城的好运道。其次，他又指出跟好人要比跟坏人更好相处；因此，他决不会如此之愚蠢，以至于有意要败坏他的同胞；但如果他是无意地，那末美立都就应该教导他，而不应该控诉他。

起诉书说苏格拉底不仅否认国家的神，而且还宣扬他自己的那些神；然

[①] 我引柏拉图一般用的是周维特（Jowett）的译本。

[②] 在《云》一剧中，苏格拉底被写成是否认宙斯存在的。

而美立都却说苏格拉底是一个彻底的无神论者，并且说：“他说太阳是石而月亮是土”。苏格拉底答道，美立都大概以为自己是在控诉阿那克萨哥拉了吧，阿那克萨哥拉的见解是花上一个德拉克玛就可以在剧场里听得到的（指幼利披底的戏剧）。苏格拉底当然指出了彻底无神论这种新的控诉是与起诉书相矛盾的，然后他就谈到比较一般的论点上来。

《申辩篇》其余部分的调子主要地是宗教的。他当过兵，并曾遵照命令坚持他的职守。现在“神命令我履行一个哲学家探讨自己和探讨别人的使命”，而现在要放弃他的职守，那就会象在战斗中放弃职守是一样地可耻了。怕死并不就是智慧，因为没有一个人知道死会不会是更好的事。如果以不再继续他已往所做的那种思考为条件而允许他活命的话，他就要回答说：“雅典人啊！我尊敬你们、爱你们，但是我将服从神而不服从你们；[①] 而且只要我还有生命和力量，我就决不停止实践哲学与教导哲学，并劝勉我所遇到的每一个人。……因为我知道这是神的命令；而且我相信，在这个国家里从没有出现过比我对神的服役更好的事了”。他继续说道：

> 我还有些话要说，对这些话你们会要喊叫起来的；但是我相信，听我说话是会对你们有好处的，因此我请求你们不要喊叫起来。我愿你们知道，如果你们杀了象我这样一个人，你们就损害了你们自己更有甚于你们损害我。没有什么能损害我，不管是美立都还是安尼图斯——他们都不能够，因为一个坏人是不许损害一个比自己更好的人的。我不否认安尼图斯也许可以杀死我，或者流放我，或者剥夺我的公民权利；而且他可以想象，并且别人也可以想象，他加给了我很大的损害：但是我却不同意这种想法。因为象他这种行为的罪过——不正义地剥夺别人生命的这种罪过——乃是要更大得多的罪过。

他说，他之所以申辩乃是为了他的审判官而不是为了他自己。他是被神派遣到这个国家里来的一个牛虻，而且再找一个象他这样的人是不大容易的。“我敢说你们会感到恼怒的（就象一个突然从睡梦中被惊醒的人那样），并且你们以为你们可以象安尼图斯所建议的那样轻而易举地把我打死，然后你们便可以安稳地度过你们的余生，除非是神照顾你们，又给你们再派来另一个牛虻”。

他为什么只在私下谈论，而不对公共事务提出忠告呢？“你们在许多时候，在不同的地方，曾听我说过有一个神论或者灵异降临于我，也就是美立都起诉书中所嘲笑的那个神。这个灵异是一种声音，最初它降临于我的时候，我还是个小孩子；它总是禁止我，但从来不曾命令我，去做任何我要做的事。阻止我去做一个政治家的也是它。他继续说，在政治上没有一个诚实的人是能够长命的。他举出他自己无可避免地卷入公共事务中的两次例子：第一次是他反抗了民主制；第二次是反抗了三十僭主，这两次当权者的行动都是非法的。

他指出，出席的人里面有很多是他从前的学生和学生的父兄们，而起诉书提不出这些人中有哪一个人能见证他败坏过青年（这一点差不多是一个辩护律师在《申辩篇》里所能认可的唯一论据）。他拒绝遵循惯例，把他哭哭啼啼的儿女带到法庭上来以期软化法官们的心；他说这种景象会使得被告者和整个城邦都同样地显得可笑。他的工作乃是要说服法官，而不是请求他们

[①] 可比较《使徒行传》第 5 章，第 29 节。

开恩。

在宣判以及否决了那处以三十个米尼的另一种可能的惩罚而后（关于这另一种惩罚，苏格拉底曾提名柏拉图作为他的保人之一，并且柏拉图也出席了法庭），苏格拉底就做了最后的一次讲话。

> 而现在，你们这些给我定罪的人啊，我愿意向你们预言；因为我就要死去，而人临死的时候是赋有预言的能力的。因而我要向你们这些杀害我的凶手们预言；我死去之后，立刻就有比你们加之于我的更重得多的惩罚在等待你们。……如果你们以为你们用杀人的办法就能防止别人谴责你们的罪恶生活，那你们就错了；那是一种既不可能而又不荣誉的逃避办法，最容易最高贵的办法并不是不让别人说话，而是要改正你们自己。

然后他就转向那些投票赞成开释他的法官们，对他们说，在他那天所做的一切中，他的神论始终没有反对他，虽然在别的场合他的神论是常常中途打断他说话的。他说，这就是“一种预示，预示着我遭遇的事情是件好事，而我们之中认为死是一件坏事的人乃是错误的”。因为死要末就是一场没有梦的睡眠，——那显然很好，——要末就是灵魂移居到另一个世界里去。而且“如果一个人能和奥尔弗斯、和缪索斯、和赫西阿德、和荷马谈话，那他还有什么东西不愿意放弃的呢？如果真是这样的话，那就让我一死再死吧！”在另一个世界里，他可以和其他遭受不正义而死去的人们谈话，而尤其是他可以继续他对于知识的追求。“在另一个世界里，人们不会因为一个人提出了问题，就把他处死的，绝对不会的。而且除了比我们更加幸福而外，他们还是永远不死的，如果关于那里的说法都是真的话。……

“死别的时辰已经到了，我俩各走各的路吧——我去死，而你们去活。哪一个更好，唯有神才知道了。”

《申辩篇》给某一种类型的人描绘出了一幅明晰的图画：一个非常自信的人，头脑高超而不介意于世俗的成败，相信自己是为一个神圣的声音所引导，并且深信清明的思想乃是正确生活的最重要的条件。除了最后这一点而外，他是很象一个基督教的殉道者或者一个清教徒的。从他最后那一段谈论死后事情的话里，使人不可能不感到他是坚决相信灵魂不朽的；而他口头上所表示的不确定，只不过是假定而已。他并不象基督徒那样，因为害怕永恒的受苦而烦恼：他并不怀疑，他在另一个世界的生活将是一种幸福的生活。在《斐多篇》里，柏拉图笔下的苏格拉底还提出过信仰灵魂不朽的理由；究竟这些是否就是曾经影响了历史上的苏格拉底的理由，那就无从肯定了。

似乎没有任何疑问，历史上的苏格拉底的确是宣称自己被神论或者命运之神（daimon）所引导的。那究竟是不是象基督徒所称之为良心的声音的那种东西，还是那对苏格拉底来说乃是一个真正的声音，我们就无从知道了。圣女贞德是受到声音的鼓舞的，那原是精神不健全的一种普通形态。苏格拉底可能患有癫痫性的昏迷病，至低限度这似乎是对于有一次在他服兵役时所发生过的那类事情的自然解释：

> 有一天早晨苏格拉底在想着一件他不能解决的事；他又不愿意放下这件事，所以他不断地从清早想到中午，——他站在那里一动也不动地在想着；到了中午人们就注意起他来了，来来往往的人传说着苏格拉底从天一亮就站在这里想事情。最后，晚饭以后天黑下来，有几个伊奥尼亚人出于好奇（我应该说明这件事的发生不是在冬天而是在夏天），就

搬来他们铺盖，睡在露天里，为的是要守着苏格拉底，看他究竟会不会站一整夜。他就站在这里一直站到第二天早晨；天亮起来，他向太阳做了祈祷，才走开了。（《筵话篇》，220）

这种情形，在较轻的程度上，是苏格拉底常有的事。《筵话篇》一开头就说到，苏格拉底和亚里士托德姆一起去赴宴会，但是苏格拉底一阵出神就落在后头了。当亚里士托德姆到达的时候，主人阿迦敦就问道：“你把苏格拉底怎么了？”亚里士托德姆大吃一惊，发见苏格拉底原来并没有和他在一起；他们便派一个奴隶去找苏格拉底，才发见他站在邻家的廊柱下。这个奴隶回来说：“他呆呆地站在那里，我叫他的时候，他一动也不动”。那些知道苏格拉底的人就解释说：“他有这种习惯，随时随地会站下来，并且无缘无故地出神。”于是他们就不再问苏格拉底了，等到宴席已经过了一半苏格拉底才走进来。

任何人都同意苏格拉底是很丑的；他有一个扁鼻子和一个大肚子；他比“萨提尔滑稽戏里的一切丑汉[①]（Silenus）都还丑”（色诺芬《筵话篇》）。他总是穿着褴褛的旧衣服，光着脚到处走。他的不顾寒暑、不顾饥渴使得人人都惊讶。阿尔西拜阿底斯在《筵话篇》里曾描叙苏格拉底服兵役的情形说：

> 我们的供应被切断了，所以就不得不枵腹行军，这时候苏格拉底的坚持力真是了不起，——在战争期中常常会发生的这类情势之下，他不仅比我，而且比一切人都更卓绝：没有一个人可以和他相比。……他忍耐寒冷的毅力也是惊人的。曾有一次严霜，——因为那一带的冬天着实冷得可怕，——所有别的人不是躲在屋里，就是穿着多得可怕的衣服，紧紧把自己裹起来，把脚包上毛毡；这时只有苏格拉底赤着脚站在冰上，穿着平时的衣服，但他比别的穿了鞋的兵士走得更好；他们都对苏格拉底侧目而视，因为他仿佛是在鄙夷他们呢。

他对于肉体情欲的驾驭，是常常为人所强调的。他很少饮酒，但当他饮酒时，他能喝得过所有的人；从没有人看见他喝醉过。在爱情上，哪怕是在最强烈的诱惑之下，他也始终是“柏拉图式”的；假如柏拉图所说的话是真的。他是一个完美的奥尔弗斯式的圣者；在天上的灵魂与地上的肉体二者的对立之中，他做到了灵魂对于肉体的完全的驾驭。他在最终时刻对于死的淡漠，便是这种驾驭力的最后证明。但同时，他并不是一个正统的奥尔弗斯派；他所接受的仅只是基本的教义，而不是迷信与净化的仪式。

柏拉图笔下的苏格拉底预示了斯多葛派和犬儒学派。斯多葛派主张最高的善乃是德行，一个人不能够被外部的原因剥夺掉德行；这种学说已经隐含在苏格拉底声称他的法官们不能损害他的那篇论辩之中了。犬儒学派鄙视世上的财货，这种鄙夷表现在他们逃避文明的舒适生活上；苏格拉底能够赤着脚衣衫褴褛地生活，也是出于同样的观点。

似乎可以肯定，苏格拉底的主要关怀是在伦理方面而不是在科学方面。我们已经看到他在《申辩篇》中说过，“我和物理学的探索是毫无缘分的”。柏拉图最早的一些对话是被公认为最近于苏格拉底的，这些对话主要地是从事于探讨伦理学名词的定义。《沙米底斯篇》是谈论节制和中庸的定义的；《李西斯篇》是谈论友谊 的，《拉什斯篇》是谈论勇敢的。所有的这些篇对话里，都没有得出结论，但是苏格拉底明确表示了他认为探讨这些问题是重

[①] 原指希腊神话中的森林之神。——中译本编者

要的。柏拉图笔下的苏格拉底始终一贯地坚持说他自己一无所知，而且他之比别人聪明就只在于他知道自己是一无所知；但是他并不以为知识是不可得到的。正相反，他认为追求知识有着极大的重要意义。他坚持说，没有一个人是明知而又故意犯罪的，因此使一切人德行完美所必需的就只是知识。

德行与知识之间这种密切的联系，乃是苏格拉底和柏拉图两人的特色。在某种程度上，它也存在于一切的希腊思想之中，而与基督教的思想相对立。在基督教的伦理里，内心的纯洁才是本质的东西，并且至少是在无知的人和有学问的人之间同样地可以找得到的东西。希腊伦理学与基督教伦理学之间的这一区别，一直贯穿到今天。

辩证法，也就是说以问答求知识的方法，并不是苏格拉底发明的。辩证法似乎是由巴门尼德的弟子芝诺首先系统地加以使用的；在柏拉图对话录的《巴门尼德篇》里，芝诺以这种方法对付了苏格拉底，正如柏拉图在别处说苏格拉底以这种方法对付别人一样。但是我们有种种理由可以设想，苏格拉底使用了并且发展了这种方法。我们已经看到，在苏格拉底被判死刑时，他就快乐地怀想到，在另一个世界里他可以继续永远地提问题，而且不可能再被人处死，因为他将会是不死的。当然，如果他使用辩证法的方式真是象《申辩篇》中所描写的那样，那末别人对他的仇视就很容易解释了：全雅典的骗子们都会结合在一起来反对他的。

辩证的方法只适用于某些问题，而不适用于另一些问题。也许这可以帮助我们决定柏拉图的研究的特点，因为他的研究大部分都是可以用这种方式来加以处理的东西。而且通过柏拉图的影响，后来大多数的哲学家们都曾为他的这种方法造成的局限所束缚。

某些东西显然是不宜于用这种方式来处理的——例如，经验科学。的确伽利略曾用对话录宣扬过他的理论，但那仅仅是为了要克服人们的偏见，——他那些发现的正面理由不用极大的矫揉造作是不能插进到对话录里面来的。在柏拉图的著作里，苏格拉底总好象是只不过在引出被结问者所已经具有的知识罢了；由于这种缘故，他就把他自己比做是一个助产士。但是当他在《斐多篇》和《美诺篇》中把这种方法运用于几何学问题的时候，他就必须问到一些为任何法官所不能允许的引导性的问题了。这种方法是与回忆说相谐合的，因为按照回忆说，我们的学习只是由于记忆起来了我俩在前生所已经知道的东西。但与这种观点相反的，让我们考虑一下用显微镜所做出的任何一种发见吧；比如说细菌传播疾病，我们很难认为，这种知识是可以用问答的方法就能够从一个本来对此一无所知的人那儿推引出来的。

苏格拉底的处理方法所适用的，乃是那些我们对之已有足够的知识而可以达到正确结论的事物，但由于我们思想混乱或者缺乏分析的缘故而未能对于我们所知的东西加以最好的逻辑的使用。象“什么是正义”这样一个问题，显然是适于以柏拉图式的对话来加以讨论的。我们大家都在随便地使用“正义的”或“非正义的”这些字，只要考查一下我们使用这些字的方式，我们就可以归纳出来最能与习惯相符合的那种定义。这里所需要的，只是关于问题中的这些字应如何使用的知识。但是当我们的探讨得出了结论时，我们所做出的只不过是一桩语言学上的发见，而并不是一桩伦理学上的发见。

然而，我们也很可以把这种方法很有益地应用于稍为广泛的一类情况中。只要所争论的是逻辑的事情而不是事实的事情，那末讨论就是发现真理的一种好方法。例如，假使有人说，民主制是好的，但凡是具有某种意见的

人却应该不许投票；那末我们就可以断定这个人是不一贯的，并且可以向他证明，他的两种说法之中至少有一种必定或多或少是错误的。逻辑的错误，我以为，要比许多人所想象的具有更大的实际重要性；它能使犯这种错误的人轮流地在每一个题目上都采取为自己所惬意的见解。任何一套逻辑上一贯的学说都必定有着某些部分是令人痛苦的，并且与流行的成见是相反的。辩证的方法——或者，更广义地说，无拘无束地辩论的习惯——是有助于增进逻辑的一贯性的，因而在这方面便是有用的。但是当其目的是要发见新事实的时候，这种方法便完全行不通了。也许我们可以把“哲学”就定义为是用柏拉图的方法所可能追求到的全部探讨的总和。但是如果这一定义是妥当的话，那乃是由于柏拉图对于后世哲学家们有影响的缘故。

第十二章　斯巴达的影响

要了解柏拉图，其实，要了解后来许多的哲学家，就有必要先知道一些斯巴达的事情。斯巴达对希腊思想起过双重的作用：一方面是通过现实，一方面是通过神话；而两者都是重要的。现实曾使斯巴达人在战争中打败了雅典，神话则影响了柏拉图的政治学说以及后来无数作家的政治学说。神话的充分发展，见于普鲁塔克的《莱库格斯传》；书中所赞颂的理想一大部分就形成了卢梭、尼采和国家社会主义[①]的学说。在历史上，这种神话甚至于比现实还更加重要；然而我们将从现实开始。因为现实是神话的根源。

拉哥尼亚，以斯巴达或拉西第蒙[②]为其首都，领有伯罗奔尼苏的东南部。斯巴达人是统治的种族，他们在多利亚人从北方入侵时，便征服了这片地区，并使这里原有的居民沦为农奴。这些农奴叫作希洛特（Helot）。在历史时期里，全部土地都属于斯巴达人，然而斯巴达人的法律和习惯却禁止他们自己耕种土地；既因为劳动是可耻的事，也为了要使他们能以永远自由地服兵役。农奴是不能买卖的，而是附着于土地上；土地分成份地，每个成年的斯巴达男子都有一块份地或者几块份地。这些份地，也象希洛特一样，是不能买卖的，法律规定由父子相承（然而可以用遗嘱赠与）。地主本人每年从耕种份地的希洛特那里收取七十个梅德尼（约相当于 105 蒲式耳）的粮食，并为他的妻子收取十二个梅德尼，还有一定数量的酒和果品[①]。在这个数量以外的一切东西都是希洛特的财产。希洛特也是希腊人，象斯巴达人一样，而且他们深深痛恨自己被奴役的状况。只要有可能，他们就反叛。斯巴达人没有一个秘密警察团体，用以对付这种危险，但是作为这种戒备的补充他们还有另一种办法：他们对希洛特每年宣战一次，这样他们的青年人就可以杀死任何看来仿佛是不肯驯服的人而不会犯杀人罪。国家可以释放希洛特，但是希洛特的主人却不能；希洛特之获得释放——这当然是颇为罕见的——是由于作战时特别勇敢。

公元前八世纪有一个时期，期巴达人征服了邻近梅新尼亚的地区，使这里大部分的居民沦于希洛特的处境。斯巴达缺少“生存空间”，但是新的领土就暂时消除了这种不满情绪的根源。

份地是供普通斯巴达人享用的；贵族有其自己的领地，而份地则是由国家所分配的一块一块的公共土地。

拉哥尼亚其他部分的自由居民，叫做“裴里欧齐”（Perioeei）[②]，他们并不享有政治权力。

斯巴达公民的唯一职业就是战争，他从一出生起就受战争的训练。经过部族首领的检查之后，病弱的孩子是要抛弃掉的；唯有被评为茁壮的孩子才能得到抚养。所有的男孩子都放在一所大学校里面受训，一直到 20 岁为止；训练的目的是要使他们坚强，不怕痛苦，服从纪律。文化教育或科学教育部被认为是无意义的事；惟一的目的就是要造就全心全意为了国家的好战士。

到了 20 岁，真正的军役就开始了。任何人到了 20 岁之后都可以结婚，

[①] 还不必提托马斯·阿诺德博士和英国的公学。

[②] 美国版作“拉哥尼亚一名拉西第蒙，以斯巴达为其首都”。——中译本编者

[①] 柏里《希腊史》卷一，第 138 页。看起来仿佛斯巴达男人的食量差不多要等于他们妻子的六倍。

[②] “裴里欧齐”（perioeci）按希腊文原是“郊区居民”的意思。——中译本编者

但是一个男子必须在“男子之家”里生活，直到 30 岁为止；并且必须把婚姻当作仿佛是一桩违法的秘密事那样来处理。到了 30 岁以后，他就是一个羽毛丰满的公民了。每一个公民都属于一个食堂，和其他的成员在一起吃饭；他必须从他的份地的生产品中缴纳一部分实物。斯巴达国家的理论是不让一个公民匮乏，也不让一个公民富有。每个人只能靠自己份地的出产而过活，份地除了自由馈赠而外是不能转让的。没有人可以私有金银，货币用铁制成。斯巴达的简朴是脍炙人口的。

斯巴达妇女的地位很特殊。她们并不与世隔绝，象希腊其他各地的有地位的妇女那样。女孩子也受着男孩子一样的体育锻炼；更可注目的是男孩子和女孩子在一起赤身裸体地进行锻炼。他们要求（我下面引用的是诺尔斯译的普鲁塔克的《莱库格斯传》）：

> 少女们也应该练习赛跑、角力、掷铁饼、投标枪，其目的是使她们后来所怀的孩子能从她们健壮的身体里吸取滋养，从而可以茁壮起来并发育得更好：而且她们也由于这种锻炼增强了体质，可以免除分娩时的苦痛。……尽管少女们确乎是这样公开地赤身裸体，然而其间却绝看不到，也绝感不到有什么不正当的地方，这一切的运动都充满着嬉戏之情，而并没有任何的春情或淫荡。

不肯结婚的人是被规定为“犯法”的，并且哪怕是在最寒冷的气候里也必须赤身裸体地在年青人从事锻炼和跳舞的地方外边徘徊着。

妇女们不许流露出任何对国家不利的感情，她们可以对一个懦夫表示鄙视，而且如果她们所鄙视的懦夫就是她们自己的儿子的话，那末她们还会受到表扬；但是如果她们新生的婴儿因为孱弱而被处死，或者她们的儿子战死在疆场的话，她们却不可以表示悲伤。她们被其他的希腊人公认为是最有贞操的；但如果一个结了婚的妇女而没有生育，这时国家命令她去试一试别的男人是不是要比她自己的丈夫更能够生育公民的话，她是不会有任何反抗的。生育子女受到立法的鼓励。据亚里士多德说，一个父亲有了三个儿子就可以豁免兵役，有四个儿子就可以豁免对国家的一切负担。

斯巴达的宪法非常复杂。有两个王，属于两个不同的家族，并且是世袭的。两个王之中有一个在战时指挥军队，但是在平时他们的权力是有限制的。在公共的宴会上，他们所得的食品比其他的人多一倍；当王去世的时候，大家都哀悼他。他们是长老会议的成员，长老会议由三十人组成（包括两个王在内），其余的二十八人必须年龄在六十岁以上，并由全体公民选举出来终生任职，但是只能从贵族家庭中选出。长老会议审判罪案，并为公民大会准备议程。公民大会包括全体公民；它不能主动提出任何动议，但有权对向它提出的任何建议表决通过或否决。任何法律不经它同意，都是无效的。然而它的同意虽说必要，但是还不够；在其生效以前，必须先由长老和行政官宣布决定。

除了两个王、长老会议、公民大会而外，政府还包括第四个组成部分，这一部分是斯巴达所特有的。那就是五个监察官。他们是从全体公民中选举出来的；选举的方法，据亚里士多德说，是“太幼稚了”；据柏里说，实际上就是抽签。监察官在宪法里是一个“民主的”成份[①]，显然是为了要平衡王

[①] 在谈到斯巴达宪法的“民主”成份时，当然应该记得全体公民就是一个统治阶级，严厉地在对希洛特实行专政，并且不允许裴里欧齐有任何权力。

权，王每个月都须宣誓拥护宪法；然后监察官就宣誓，只要王信守誓言，他们就拥护王。任何一个王出征的时候，都有两个监察官跟随着他，监视他的行动。监察官是最高的民事法庭，但对于王他们却可以进行刑事审判。

在古代的末期，斯巴达的宪法被认为是应该归功于一位名叫莱库格斯的立法者，据说莱库格斯在公元前 885 年颁布了他的法律。事实上，斯巴达的制度是逐渐成长起来的，而莱库格斯则只是一个神话式的人物，最初本来是一个神。他的名字的意思是“驱狼者”，这个神源出于阿加底亚。

斯巴达在其他的希腊人中间引起了一种多少会使我们感到惊异的敬仰。起初，它并不象后来那样地和其他的希腊城邦大有不同；在早先，它也产生过和其他各地一样优秀的诗人和艺术家。但是到了公元前七世纪左右，或许甚至于是更晚一些的时候，它的宪法（曾错误地被人归功于莱库格斯）就固定为我们目前所谈到的形式；他们为了获得战争的胜利而牺牲了其余的一切，于是斯巴达在整个希腊对于世界文明的贡献里面，就不再有任何的地位了。在我们看来，斯巴达国家就是纳粹如果得到胜利时所会要建立的那种国家的一个雏形。但对希腊人来说，它似乎并不如此。正如柏里所说的：

> 公元前五世纪一个来自雅典或米利都的异邦人在访问那些构成了没有城垣的朴素无华的斯巴达城邦的稀疏散落的村庄时，他一定会有一种置身于远古时代的感觉，那时候的人们要更勇敢、更善良也更纯朴，他们不曾为财富所腐化，也不曾被各种观念所困扰。对于一个象柏拉图那样地思索着政治学问题的哲学家来说，斯巴达国家似乎是最接近于理想的了。普通的希腊人都把斯巴达视为是一座严肃与纯朴之美的殿堂，一座有如多利亚神殿那样庄严的多利亚城邦，那比他自己的居处要高贵得多，只不过住进去却并不那么太舒服罢了。[①]

其他的希腊人对斯巴达感到敬仰的原因之一，是斯巴达的稳固。所有其他的希腊城邦都有过革命，但是斯巴达的宪法几百年来却屹然不曾变动过；只有监察官的权力是逐渐加大了，但那是经过合法手续的，而并不曾使用过暴力。

我们不能否认，在一个很长的时期里，斯巴达人在他们的主要目标方面，即在创造一个无敌战士的种族这方面，是成功的。温泉峡之战（公元前 480 年）虽然技术上是失败了，却或许是最能表明他们的勇敢的例子。温泉峡是崇山之间一条通道，希腊人希望能在这里阻挡住波斯大军。三百个斯巴达人和他们的随从，抵挡住了全部正面的进攻。但是最后，波斯人发见山里有一条后路，于是立刻从两面夹攻希腊人。每一个斯巴达人都战死在他自己的岗位上。只有两个人因病假而不曾在场，他们害着眼病，差不多等于是暂时失明。其中一个人坚持叫他的希洛特引他到战场上去，就在战场上被敌人消灭了；另一个人叫做亚里士托德姆的，认为自己病重得不能作战了，就没有上阵。当他回到斯巴达的时候，没有一个人理采他；人们管他叫作“懦夫亚里士托德姆”。一年之后，他洗刷掉了自己的耻辱，英勇地战死于斯巴达人大获全胜的普拉提亚之战。

战争过后，斯巴达人在温泉峡的战场上树立了一块纪念碑，上面只写着：“过客们，请寄语拉西第蒙人，我们躺在这里，遵照他们的命令”。

在很长的一个时期里，斯巴达人证明了他们自己在陆上是无敌的。他们

---

① 《希腊史》卷一，第 141 页。

一直保持着他们的霸权，直到公元前 371 年琉克特拉之战中被底比斯人战败为止。这一战结束了斯巴达人军事上的伟大地位。

除了在战争方面而外，斯巴达的实际一向是与理论不大一致的。生活在斯巴达盛期的希罗多德令人惊异地提到过，没有一个斯巴达人是能拒绝贿赂的，尽管事实上鄙弃财富和爱好纯朴的生活正是斯巴达教育中所谆谆教诲的主要内容。据说斯巴达的妇女是非常贞洁的，然而却有好几次有名的王位继承人之所以遭到废黜，都是因为他们并非是自己母亲的丈夫的儿子。据说斯巴达人是爱国不屈的，然而普拉提亚之战的胜利者，斯巴达王鲍萨尼亚斯，却终于被波斯大王薛克修斯所收买而成了叛国贼。除了这些罪恶昭彰的事情而外，斯巴达的政策往往也是狭隘的和地域性的。当雅典从波斯人手中解放了小亚细亚及其邻近岛屿上的希腊人的时候，斯巴达却袖手旁观；只要是伯罗奔尼苏半岛能确保安全，其他希腊人的命运斯巴达就漠不关心了。想把希腊世界结成联邦的每一种尝试，都见挫于斯巴达的狭隘观念。

亚里士多德生当斯巴达衰落之后，他对斯巴达的宪法做了一番非常有敌意的叙述[①]。他所说的和别人所说的是如此之不同，简直使人难于相信他所说的也是这同一个地方；例如：“立法者想要使全国都能艰苦克制，他对于男人实行了他的意图，但他却忽略了女人，女人们度着各式各样奢侈恣纵的生活。结果在这样的一个国家里，财富便受到过分地重视，而尤以公民们在受自己妻子的支配时为然，正象大多数好战的种族一样。……即使就勇敢这方面来说（勇敢在日常生活里是用不着的，只有在战争时才需要勇敢），拉西第蒙的妇女们的影响也是极为恶劣的。……拉西第蒙的妇女们的放荡是自古已然的，也是在人们意料之中的。因此（按照传统的说法）当莱库格斯想使妇女们就范于他的法律的时候，妇女们就反抗；于是莱库格斯便放弃了这一企图。”

亚里士多德又谴责斯巴达人的贪吝，他把贪吝归咎于财产分配的不平等。他说，份地虽然不许买卖，但是可以赠与或传给后代。他又说，全部土地有五分之二是属于妇女的。结果造成了公民的人数大为减少：据说斯巴达曾有过一万公民，但是到被底比斯所击败时，已经不满一千人了。

亚里士多德批评了斯巴达宪法的每一点。他说监察官往往是非常之穷，所以很容易受贿赂；而且他们的权柄又是如此之大，甚至于连国王也不得不讨好他们，所以斯巴达的政体已经转化成为民主制了。他告诉我们说，监察官们恣纵过度，他们的生活方式与宪法的精神背道而驰，而对于普通公民的严厉又是那样地不堪忍受，所以公民们便沉溺于秘密的、非法的肉欲快乐以求逃避。

亚里士多德写这些话的时候，斯巴达已经衰颓了；然而在有些地方他明白地说，他所提到的这些罪恶是从古就有的。他的语气是那么干脆而又确凿，以致我们很难于不相信他，而且它也符合近代由于法律过分严厉而得到的一切经验。然而在人们的想象里所存留下来的，却并不是亚里士多德笔下的斯巴达，而是普鲁塔克笔下的神话般的斯巴达和柏拉图《国家篇》中的被哲学理想化了的斯巴达。许多世纪以来，青年人都阅读着这些作品，并且燃烧着一种想要作一个莱库格斯或者是作一个哲人王的雄心。而理想主义和爱好权势相结合的结果，就一再地把人引入了歧途，并且就在今天也还是如此。

[①] 《政治学》卷二，9（1269b—70a）。

就中世纪和近代的读者们而论，斯巴达的神话主要地是由普鲁塔克给确定下来的。当他写作的时候，斯巴达已经是属于浪漫的往事了；斯巴达的盛世距离普鲁塔克的时代，正象哥伦布距离我们的时代是一样遥远。普鲁塔克所说的一切，研究制度的历史学家虽然必须极其审慎地加以处理，但是对于研究神话的历史学家来说，它却具有头等的重要性。希腊曾经影响了全世界，但那往往是通过她对于人们的想象、理想和希望而起作用的，而不是直接地通过政治的威力。罗马建造了许多大路，大部分至今仍然保存着，罗马的法律是近代许多法典的根源，但是使得这些东西成为重要的却是罗马的军队。希腊人虽然也是可钦敬的战士，但他们并没有征服过，因为他们的军力主要地都消耗在彼此互相敌对上面。一直要等到半野蛮的亚历山大，才把希腊文化传播到了整个的近东，并使得希腊语成为埃及、叙利亚和小亚细亚内陆部分的文学语言。希腊人永远也不会完成这种事业的，并不是由于他们缺乏武力，而是由于他们不能在政治上团结。希腊文化的政治传播者从来都不是希腊人；但正是希腊的天才激动了别的民族，才使得别的民族传播开了他们的被征服者的文化。

对于全世界的历史学家来说，重要之点并不在于希腊城邦之间的繁琐的战争，也不在于党派权势的卑鄙争夺，而在于当这些简短的插曲结束之后，人类所保存下来的记忆，——这正象是我们对于阿尔卑斯山一幅辉煌日出景象的回忆，而山居者们却是搏斗过了一场风雪交加的日子那样。这些回忆逐渐消逝的时候，便在人们的心目里留下来了某些晨光熹微里照耀得分外明媚的峰峦景色，并且始终保持着一种知识，那就是乌云的背后仍然保存着光辉，而且随时可以显现出来。在这里面最为重要的，在早期基督教时代是柏拉图，在中世纪教会时期是亚里士多德；但是到了文艺复兴以后，当人们开始重视自由的时候，他们却首先转向普鲁塔克。普鲁塔克深刻地影响了十八世纪的英国和法国的自由主义者以及美国的缔造者们；他影响了德国浪漫主义运动，并且主要的是以间接的路线继续影响着德国的思想一直到今天。他的影响在某些方面是好的，在某些方面是坏的；至于有关莱库格斯和斯巴达的叙述，则他的影响是坏的。他所讲的莱库格斯有很大的重要性，我将对它做一个简短的叙述，甚至于不免有一些重复。

莱库格斯——普鲁塔克这样说——决心为斯巴达立法，于是就周游各地以便研究各种不同的制度。他喜欢克里特的“非常明确而严厉的”[①]法律，但是他不喜欢伊奥尼亚的法律，那些法律是“虚浮的、浅薄的”。在埃及，他学到了把兵士和其他人民划分开来的好处，后来他旅行归来，“就把它拿到斯巴达来实行：规定了商人、匠人和劳作者各守其分，于是他就建立起一个高贵的国家”。他把土地平均分配给斯巴达全体公民，为的是“把一切破产、嫉妒、贪婪和享受以及一切的富有和贫困都驱逐出境”。他禁止用金银货币，只准以铁铸钱，其价值是如此之低以致于“要积存价值十个米那[②]的款项，就会装满了整整一窖”。他就用这种办法，扫除了“一切虚浮无益的学问”，因为没有那么多的钱可以酬付给从事这些学问的人；而且他还用这一套法律使得一切的对外贸易都成为不可能的事。修辞学家、妓院老板和珠宝商人都不喜欢铁钱，于是就都躲开了斯巴达。然后他又规定全体公民都须在一起吃

[①] 在引普鲁塔克原文的时候，我用的是诺尔斯的译本。

[②] 米那（mina）古希腊的货币单位。——中译本编者。

饭，大家都吃一样的饭。

莱库格斯，也象别的改革者一样，认为儿童教育是“一个变法者所应该加以确定的最主要、最重大的事”；而且他也象一切以追求军事力量为主要目的的人们一样地急于增加出生率。“少女们赤身袒裸着在青年男子的面前进行游戏、运动和跳舞，都是要引诱青年男子们去结婚：他们并非象柏拉图所说的那样，是被几何学的推理所说服的，而是由于男欢女悦地互相爱恋才结婚的”。习惯上，在最初几年里总是把结婚当成一桩秘密的事情，“双方仍然在继续着炽热的恋爱，彼此的渴慕与日俱新”——这至少是普鲁塔克的见解。他又解说道，一个人如果年老但有着年轻的妻子，而他容许自己的妻子和别的青年男人生孩子的话，这个人是不会被人想得很坏的。“一个正直的人爱上了别人的妻子，这种事也是合法的。……他可以请求她的丈大让他和她同床，使他得以开垦这块丰富的土地，并且播下宁馨佳儿的种子”。这里是决不会有愚蠢不堪的嫉妒的，因为“莱库格斯不愿意让孩子属于任何私人所有，孩子应该是属于公共的：由于这种原因，莱库格斯也愿意那些将来要成为公民的人们并不是人人都可以生育的，而只有最正直的人才能生育他们。”他继续解说道，这正是农夫对自己的家畜所采用的原则。

一个孩子生下来之后，父亲就把他抱到家族长老的面前去加以检查：如果孩子健康，就交还给父亲养育；如果孩子不健康，就把他抛弃到深水潭里去。孩子们从一开始就受严格的锻炼，这在有些方面是好的——例如不把孩子们裹在绷布里。到了七岁，男孩子就要离开家庭安置到寄宿学校里，他们分成苦干组，每组都选出一个懂事而勇敢的孩子来发号施令。“至于学习，他们学的只是对他们有用的东西：其余的时间他们便来学习怎样服从，怎样忍受痛苦，怎样担负劳动，怎样在战斗中克敌制胜”。他们大部分时间都赤身裸体地在一起游戏；到了十二岁以后，他们就不穿外衣；他们经常是“肮脏又龌龊”的，除了一年之中的某几天而外，他们从来都不洗澡。他们睡在草床上，到了冬天他们就用绒花和草掺在一起。人们教导他们去偷东西，但如果被捉到了是要受惩罚的，——不是因为偷窃，而是因为偷得太笨拙。

同性爱，无论男性的或女性的，在斯巴达都是一种公认的习惯，并且是对青春期男孩子的教育中的正式一部分。一个男孩子的情人可以因这个男孩子的行为而有功或受过；普鲁塔克叙述过有一次一个男孩子因为在战斗中受了伤而喊叫起来，于是他的情人便因为这个男孩子的怯懦而受到监禁。

一个斯巴达人，在他一生的任何阶段都是没有什么自由可言的。

> 他们的纪律和生活秩序就在他们完全成人以后，也还继续保持着。任何人想要随心所欲地生活都是不合法的，他们在自己的城邦之内就仿佛是在一座军营里，每个人都知道自己在这里所能被允许的生活是什么，在自己的岗位上所必须做的事情又是什么。总之，他们都有着这样一种心情，即他们生来不是为他们自己而服务的，而是为他们的国家而服务的……莱库格斯给他的城邦所带来的最美好、最幸福的东西之一，就是他使他的公民们享有大量的休憩和闲暇，仅只禁止他们不得从事任何卑鄙邪恶的勾当：而且他们也无须操心想要发财致富，在那儿财货是既无用也不被人重视的。因为有希洛特（这些都是战争中的俘虏）为他们耕田，并且每年要向他们缴纳一定的租赋。

普鲁塔克继续说到一个故事，有一个雅典人因为游手好闲而受到惩罚，有一个斯巴达人听见这件事情就叫起来说：“带我去看看这个人吧，他因为

生活得高贵，象一个君子，所以受了处罚”。

莱库格斯（普鲁塔克继续说）：“是在这样地训练他的公民，从而使他们既不会想要单独生活，也不可能单独生活，而是处于彼此结合的生活状态；他们永远是大家集体地在一起，正好象是蜜蜂环绕着他们的蜂王一样”。

斯巴达人不许出外旅行，外国人除因事而外，也不许进入斯巴达，因为他们害怕外国的风尚会败坏拉西第蒙人的德行。

普鲁塔克提到，斯巴达人的法律允许他们随时可以任意屠杀他们的希洛特；但是普鲁塔克却不相信可以把这样可恶的事情归咎于莱库格斯。“因为我不能相信莱库格斯会创立或制订这样万恶的法律：因为根据他在其他的一切行为里所经常表现的仁慈和正义，我想象他的性格是温存的、仁爱的”。除了这一件事情而外，普鲁塔克对于斯巴达的宪法只有赞扬而毫无异词。

从下章中有关柏拉图对于自己的乌托邦的叙述里，斯巴达对于柏拉图的影响是显而易见的；我们现在就要特别谈到柏拉图。

第十三章　柏拉图见解的来源

柏拉图和亚里士多德是古代、中古和近代的一切哲学家中最有影响的人；在他们两个人中间，柏拉图对于后代所起的影响尤其来得大。我这样说有两个原因：第一，亚里士多德本人就是柏拉图的产儿；第二，基督教的神学和哲学，至少直迄十三世纪为止，始终更其是柏拉图式的而非亚里士多德式的。因此在一部哲学思想史里就有必要对于柏拉图，以及在较少的程度上对于亚里士多德，处理得要比他们的任何一个先行者或后继者都更为详尽。

柏拉图哲学中最重要的东西：第一，是他的乌托邦，它是一长串的乌托邦中最早的一个；第二，是他的理念论，它是要解决迄今仍未解决的共相问题的开山的尝试；第三，是他主张灵魂不朽的论证；第四，是他的宇宙起源论；第五，是他把知识看成是回忆而不是知觉的那种知识观。然而在讨论这些题目以前，我要就他的生活环境以及决定了他政治的和哲学的见解的那些影响说几句话。

柏拉图生于公元前 428—7 年，即伯罗奔尼苏战争的最初年代。他是一个很优裕的贵族，与三十僭主统治时期所牵涉的许多人物都有关系。当雅典战败时，他还是一个青年；他把失败归咎于民主制，他的社会地位和他的家庭联系是很容易使他鄙视民主制的。他是苏格拉底的学生，对苏格拉底怀有深厚的敬爱；而苏格拉底是被民主制判处了死刑的。因此，他之转向斯巴达去寻求他的理想国的影子，是不足为奇的事。柏拉图有本领善于粉饰那些偏狭的议论，使之足以欺骗后世；后世都在赞美着他的《国家篇》，却从未查觉到他的议论里面究竟包含的都是什么。颂扬柏拉图——但不是理解柏拉图——总归是正确的。这正是伟大人物们的共同命运。我的目标则恰好相反。我想要理解他，但对他却很少敬意，就好象他是一个现代的英国人或美国人而在宣传着极权主义那样。

柏拉图所受的那些纯哲学的影响，也注定使他会偏爱斯巴达的。这些影响，大致说来，就是：毕达哥拉斯、巴门尼德、赫拉克利特以及苏格拉底。

从毕达哥拉斯那里（无论是不是通过苏格拉底），柏拉图得来了他哲学中的奥尔弗斯主义的成份，即宗教的倾向、灵魂不朽的信仰、出世的精神、僧侣的情调以及他那洞穴的比喻中所包含的一切思想，还有他对数学的尊重以及他那理智与神秘主义的密切交织。

从巴门尼德那里，他得来了下列的信仰：实在是永恒的、没有时间性的；并且根据逻辑的理由来讲，一切变化都必然是虚妄的。

从赫拉克利特那里，他得来了那种消极的学说，即感觉世界中没有任何东西是永久的。这和巴门尼德的学说结合起来，就达到了知识并不是由感官得到的而仅只是由理智获得的这一结论。这一点又反过来和毕达哥拉斯主义密切吻合。

从苏格拉底那里，他或许学到了对于伦理问题的首要关怀，以及他要为世界寻找出目的论的解释而不是机械论的解释的那种企图。“善”之主导着他的思想，远甚于“善”之主导着苏格拉底前人的思想，而这一事实是很难不归之于苏格拉底的影响的。

所有这一切又是怎样和政治上的权威主义相联系着的呢？

首先：“善”与“实在”都是没有时间性的，最好的国家就是那种由于具有最低限度的变动与最大限度的静止的完美、从而也就最能模仿天上的样

本的那种国家，而它的统治者则应该是最能理解永恒的“善”的人。

其次：柏拉图象一切神秘主义者一样，在他的信仰里也有一种确实性的核心，而这种确实性在本质上除了依靠一种生活方式而外，是无法与人相通的。毕达哥拉斯派曾经力图为人门者订立一条规矩，而这归根结底正是柏拉图所想望的。如果一个人要做一个好政治家，他就必须知道“善”；而这一点又惟有当他结合了知识的训练与道德的训练，才能做得到。如果允许不曾受过这种训练的人参预政府的话，他们将会不可避免地败坏政治。

第三：按照柏拉图的原则来造就一个好的统治者，就需要有很多的教育。在我们看来，坚持要以几何学教给叙拉古的僭主小狄奥尼修斯以便把他造就成一个好国王的这种事情，似乎是不智之举；但是从柏拉图的观点说来，这却是最本质的东西。在认为没有数学就不可能有真正的智慧的这一点上，他是一个十足的毕达哥拉斯主义者。这种观点就蕴涵着寡头政体。

第四：柏拉图，和绝大多数的希腊哲学家相同，认为闲暇乃是智慧的主要条件；因此智慧就不能求之于那些为了生活而不得不从事劳动的人们，而只能求之于那些享有独立的生活资料的人们，或者是那些由国家来负担因而不必为生活担忧的人们。这种观点本质上是贵族的。

以柏拉图和近代思想作对比时，就会出现两个一般性的问题，第一个是：有没有“智慧”这样一种东西？第二个是：假定有这样一种东西，那末能不能设计出一种宪法可以使它具有政治权力？

上述这种意义的“智慧”就不会是任何一种特殊的技能了，比如说一个鞋匠、或医生、或军事家所掌握的技能。它必须是比这些技能更为一般化的东西，因为这种智慧的掌握是被认为能够使人有智慧地治理国家的。我以为柏拉图会说，智慧就在于对于“善”的知识；并且他还会以苏格拉底的学说来补充这个定义，那就是，没有人会有意地要犯罪，因而凡是知道什么是善的人就会做出正当的事情来。在我们看来，这样一种观点似乎是远离现实的。我们会更加自然地说，各种分歧的利益是存在着的，因而政治家应该力求达到最为可行的妥协。一个阶级或一个民族的成员可以有共同的利益，但它却时常和别的阶级或别的民族的利益相冲突。毫无疑问，也存在着某些人类全体一致的利益，但这些利益却不足以决定政治的行动。也许它们将来有一天会如此，但是只要还存在着各个主权国家，就绝不可能如此。并且那使是到了那时候，追求普遍利益最感困难的地方也会在于，怎样才能从各种互相敌对的特殊利益之中求得妥协。

但是，纵使我们假设有“智慧”这样一种东西，那末是不是就有任何一种宪法形式可以把政府交到有智慧的人的手里去呢？很明显的，多数人（例如全体会议之类）是可以犯错误的，而且事实上也确乎犯过错误。贵族政体并不常常是有智慧的，而君主则总是愚蠢的；教皇尽管有着不可错误性，却曾铸成过许多严重的错误。有没有任何人主张把政府交给大学毕业生，或者甚至于交给神学博士呢？或者是交给那些出生穷困、但发了大财的人们呢？十分明显，实际上是并不会有任何一种法定选择的公民能够比全体人民更有智慧的。

有人可能提出，人是可以受适当的训练而获得政治智慧的。但是问题跟着就来了：什么是适当的训练？而这归根到底，还是一个有党派性的问题。

因此，找出一群“有智慧”的人来而把政府交托给他们，这个问题乃是一个不能解决的问题。这便是要拥护民主制的最终理由。

第十四章　柏拉图的乌托邦

柏拉图最重要的那篇对话，《国家篇》，大体上包括三部分。第一部分（到约近第五卷的末尾）包括一个理想国的组织；这是历史上最早的乌托邦。

他所达到的结论之一乃是，统治者必须是哲学家。《国家篇》的卷六和卷七都是在给“哲学家”下定义。这一讨论构成了第二部分。

第三部分包括对各种实际存在的体制及其优缺点的讨论。

《国家篇》名义上是要给“正义”下定义。但是开场不久他就决定，既然是万物从大的方面来看总比从小的方面来看要容易得多，所以最好还是先着手探讨什么是正义的国家，而非什么是正义的个人。而且既然正义必定是可能想象得到的最好的国家的属性之一，所以他就首先描叙这样的一个国家，然后再来断定它有哪种完美性是可以称之为“正义”的。

让我们先来描叙柏拉图乌托邦的大致轮廓，然后再考虑所遇到的各个问题。

柏拉图一开始就认定公民应该分为三个阶级：普通人，兵士，和卫国者。只有最后的一种公民才能有政治权力。他们的人数比起另外的两个阶级来要少得多。一开头似乎他们是被立法者所选定的，此后则他们通常便是世袭的了；但是在例外的情况下也可以从低等阶级中提拔上来有希望的孩子，而在卫国者的孩子中遇有不能令人满意的孩子或青年时，也可以把他们降级。

在柏拉图看来，主要的问题就是如何保证卫国者能够实现立法者的意图。他对于这一目的提出了各种建议，有教育方面的，有经济方面的，有生物方面的，也有宗教方面的。但是这些建议对于除了卫国者之外的其他各阶级能适用到什么程度，就往往是不很明确的了；其中有些很明显地是适用于兵士的；但是大体上柏拉图所探讨的仅限于卫国者，而卫国者是自成一个阶级的，就象已往的巴拉圭的耶稣会士， 1870 年以前罗马教廷国的教士，以及今天苏联的共产党那样。

第一桩事要考虑的，就是教育。教育分作两部分，即音乐与体育。它们每一种都具有比今天更广泛得多的意义：“音乐”是指属于文艺女神的领域之内的一切事物，而“体育”则指有关身体的训练与适应的一切事物。“音乐”差不多。与我们所称的“文化”同样广泛，而“体育”则比我们所称的“运动”更要广泛。

从事文化是要使人成为绅士，成为正是为英国所熟悉的（大部分是由于柏拉图的缘故）那种意义上的绅士。柏拉图当时的雅典，在某一方面很有似于十九世纪的英国：两者都有着一个享有财富和社会声势但并未垄断政治权力的贵族阶级，两者的贵族都必须以他们庄严动人的举止而获得尽可能多的权力。不过，在柏拉图的乌托邦里，贵族的统治是毫无掣肘的。

威严、礼仪和勇敢似乎就是教育所要培养的主要品质。从最早的年岁起，对于青年所接触到的文学和允许他们能听到的音乐，就有着一种严格的检查制度。母亲和保姆只能向孩子们讲说官定的故事。荷马和赫西阿德都因为某些原因而不许讲述。首先是荷马和赫西阿德所说的神有时候行为很不好，这是不能起教育作用的；必须教给青年人知道，邪恶决不会来自神，因为“神”并不是一切事物的创造者而只是美好的事物的创造者。其次，荷马和赫西阿德的作品中有些东西被认为可以使得读者怕死，然而教育里的一切东西部应该使青年人愿意效死疆场。必须教给我们的孩子们认识到奴役比死还要坏，

因此他们决不应该听到好人居然也哭泣流泪的故事，哪怕那是为了朋友的死亡而哭泣流泪。第三，礼仪要求人们绝不可放声大笑，然而荷马提到过“那些幸福的神大笑不止”。要是孩子们能够引征这段话，那末老师还怎么能够有效地谴责孩子们的嬉戏呢？第四，荷马诗中有些段是赞颂盛大的宴会的，又有些段是描写诸神的欲望的；这些都是有碍于节制的。（印泽教长是一个真正的柏拉图主义者，他反对过一首有名的赞美歌中的这样一句话：“那些凯旋者们的欢呼，那些饮宴者们的歌唱”，这是一段描写天上的欢乐景象的）。最后，也绝对不许有坏人幸福而好人不幸的故事；这对于柔弱的心灵可能有着最不幸的道德影响。根据所有这些理由，诗人就应该是加以贬斥的了。

柏拉图于是就提出一种奇怪的关于戏剧的论证。他说，好人不应该愿意模仿坏人；然而大部分的戏剧里都有坏蛋，所以戏剧家以及扮演坏蛋的演员就必须要模仿犯有各种罪行的坏人。不仅仅是罪犯，而且一般说来，女人、奴隶和下等人也都不应该为高等人所模仿。（在希腊，正如在依丽莎白时代的英国一样，女角色是由男人扮演的。）因此，若是可以允许演戏的话，戏里也只能包括着无疵无瑕的、良家出生的男性角色。这种不可能性是太明显了，所以柏拉图就决定把所有的戏剧家都从他的城邦里驱逐出去：

> 当有这样聪明得可以模仿任何事情的表演先生到我们这里来，并且提出要表演他的艺术和他的诗歌的时候，我们将要五体投地把他当作是一位可爱的、神圣的而又了不起的人物来崇拜；但是我们也必须告诉他说，在我们的国家里是不容许有他这样的人的；法律是不能容许他们的。于是，我们就给他涂上香料，给他的头上戴上绒花冠之后，把他送到别的城邦去。

其次，我们就来看他们对于音乐（近代意义的音乐）的检查制度。吕底亚的和伊奥尼亚的乐曲是被禁止的，前者是因为它表现了愁苦，后者则因为它是靡靡之音。只有多利亚（因为它勇敢）和弗莱吉亚（因为它有节制）的音乐才可以允许。所能允许的节奏必须是简单的，并且必须是能够表现勇敢而又和谐的生活的。

对于身体的训练是非常严厉的。除了烤鱼烤肉而外，谁都不许吃其他方法烹制的鱼和肉，而且既不许加任何作料，也不许吃任何点心。他说，按照他的食谱养生的人绝不会需要医生。

青年人到达一定的年龄以前，是不许看到丑恶与罪恶的。但是到了适当的时候，就必须让他们去见识种种“诱惑”了；让他们看看恐怖的形象使他们不致于恐怖，也看看坏的享乐使之不致于诱惑他们的意志。唯有当他们经得住这些考验之后，才能认为他们适宜于作卫国者。

男孩子们在长成以前应该看看战争，虽说他们不必亲自作战。

至于经济方面：柏拉图提出卫国者应该实行一种彻底的共产主义，并且（我想）兵士也应该实行，虽说这一点并不很明确。卫国者要有小房子和简单的食物；他们要象在军营里一样地生活，大家在一起吃饭；除了绝对必需的东西而外，他们不得有任何的私有财产。金和银都是被禁止的。他们虽然并不富有，但并没有任何应该不快乐的理由；城邦的目的是为了全体人民的好处，而不是为了一个阶级的幸福。财富和贫穷都是有害的，在柏拉图的城邦里两者都不存在。关于战争，他有一种非常奇怪的论点，他说既然这个城邦决不想分享任何的战利品，所以它一定能很容易收买盟邦的。

柏拉图笔下的苏格拉底带着一种装佯做态的不情愿，把他的共产主义也

应用到家庭上来。他说，朋友们的一切东西都应该是大家共同的，包括妻子和孩子在内。他承认这有困难，但并不认为是不可克服的。首先，女孩子们也严格地受着和男孩子们一样的教育，学习音乐和体育，并且和男孩子们一道学习作战的技术。女人在一切方面都和男人有着完全的平等。“造就一个男子成为一个优良的卫国者的教育，也同样会造就一个女子成为一个优良的卫国者；因为他们的本性都是一样的”。毫无疑问，男女之间是有区别的；但是那与政治无关。有的女子有哲学的头脑，适于作卫国者；有的女子则好战而可以成为良好的兵士。

立法者选定了一些男女作卫国者之后，就命令他们都住在共同的房屋，吃共同的伙食。象是我们所理解的婚姻，必须彻底地改造过。[①]在一定的节日，新郎们和新娘们（其数目应该足以使人口数目维持经常不变）就结合在一起，使他们相信他们自己是由抽签而结合的；但事实上这个城邦的统治者是根据优生原则来加以分配的。他们的安排会使得最好的父亲将有最多的儿女。所有的孩子一出生，就从父母那里带走，并且要做得极其小心谨慎，使父母们绝不知道谁是他们自己的孩子，孩子们也绝不知道谁是他们自己的父母。畸形的孩子和低劣的父母所生的孩子，“都要放到一个人所不知的神秘地方去，像是他们所应该的那样”。未经国家批准的结合而出生的孩子，都算是不合法的。母亲的年龄应该在二十岁至四十岁之间，父亲的年龄应该在二十五岁至五十五岁之间。不在这些年龄的限度之内，则性交是自由的；但却要强迫他们流产或杀婴。在国家所安排的“婚姻”中，有关的个人是没有发言的余地的；他们是受着他们对于国家的义务这一思想所驱使，而不是受着任何那些被放逐的诗人们所常常歌咏的那种平庸的感情所驱使的。

既然每个人都不知道自己的父母是谁，所以他就管每一个年龄可以作父亲的人都叫“父亲”，对于“母亲”、“兄弟”、“姊妹”也是一样。（这种情形也出现在某些野蛮人中间，而常常使得传教士们感到惶惑不解）。“父亲”和“女儿”之间，或“母亲”和“儿子”之间是不得有“婚姻”的；一般说来（但不是绝对的），“兄弟”和“姊妹”也是禁止结婚的。（我以为柏拉图如果把这一点仔细想通了的话，他就会发见除了他所视为极端例外的“兄妹”结婚之外，他已经禁绝了一切的婚姻了。）

可以设想：现在和“父亲”、“母亲”、“儿子”与“女儿”这些字样相联系的情操，就在柏拉图的新安排之下也还是和这些字样相联系着的；例如一个青年不能打一个老人，因为他可能是在打他的父亲。

柏拉图所追求的好处当然就是要减少私有的感情，从而消除掉妨碍公共精神占统治地位以及反对取消私有财产的各种障碍。僧侣们之所以要独身，大体上也是出于类似的动机[①]。

我最后要谈到这一体系的神学方面。我不想谈它所接受的希腊神祇，我只想谈政府所谆谆教诲的某些神话。柏拉图明确地说过，撒谎是政府的特权，犹如开药方是医生的特权。我们已经谈过，政府之假装用抽签来安排婚姻就是欺骗人民的。但这还不是宗教的事情。

有“一种高贵的谎话”，柏拉图希望这种谎话可能欺骗统治者，而且无论如何是一定会欺骗整个城邦的人民的。这个“谎话”编造得相当详细。其

[①] “这些女子没有例外地将是这些男子的共同妻子，没有一个人再有他自己的妻子”。

[①] 见亨利·李（Henry C.Lea），《僧侣独身制史》。

中最重要的部分就是神创造了三种人的这一教条：最好的一种是用金子作成的，次好的是用银子作成的，而普通群众则是用铜和铁作成的。用金子作成的人适于作卫国者；用银子作成的人应该是兵士，而其余的人则从事体力劳动。孩子们通常（但不是永远）都属于他们父母的那一等极；如果他们不属于那一等级的话，那末他们就必须相应地升级或者降级了。他认为使目前这一代人相信这种神话是不大可能的，但是下一代的人以及以后的一切世代，却都可以教育得使他们并不怀疑这种神话。

柏拉图认为对这种神话的信仰可以在两个世代之内培养起来，这一点是很正确的。日本人被教导说，天皇是由日神诞生的，并且日本的建国要比全世界的一切国家都更早。任何一个大学教授，哪怕是在一部学术著作里，如果怀疑了这些教条，就会因反日活动的罪名而被开除的。但柏拉图所似乎未能认识到的则是，强迫别人接受这种神话却是与哲学不相容的，并且它包含着一种足以损害人类理智的教育。

“正义”的定义乃是全部讨论在名义上的目标，在第四卷中便达到了这个定义。他告诉我们说，正义就在于人人都做自己的工作而不要作一个多管闲事的人：当商人、辅助者和卫国者各做自己的工作而不干涉别的阶级的工作时，整个城邦就是正义的。

人人都关心自己的业务，这无疑是一条值得称道的教诫，但是它却很难与近代人很自然地所称之为“正义”的那种东西相符合。我们所这样翻译出来的那个希腊字是与希腊思想中一种非常重要的观念相符合的，但是我们却缺乏一个能与之恰好相当的对应字。我们很值得回想一下阿那克西曼德说的话：

> 万物所由之而产生的东西，万物消灭后复归于它，这是运命规定了的。因为万物按照规定的时间为它们彼此间的不正义而互相偿补。

在哲学开始以前，希腊人早就对于宇宙有了一种理论，或者说感情，这种理论或感情可以称之为宗教的或伦理的。按照这种理论，每个人或每件事物都有着他的或它的规定地位与规定职务。但这并不取决于宙斯的谕令，因为宙斯本人也要服从这种统御着万物的法令。这种理论是和运命或必然的观念联系在一起的。它特别被人强调地应用于天体。但是凡有生气的地方，便有一种趋势要突破正义的界限；因此就产生了斗争。有一种非人世的、超奥林匹克的法则在惩罚着放肆，并且不断在恢复着侵犯者所想要破坏的那种永恒秩序。整个这种观点，（最初或许几乎是不知不觉地）便过渡到哲学里面来；这一点也表现在斗争的宇宙论中，例如在赫拉克利特与恩培多克勒的宇宙论中，以及表现在一元论的学说之中，例如在巴门尼德的学说中。这便是希腊人对于自然规律与人世规律信仰的根源，这显然也就是柏拉图正义观念的基础。

“正义”这个名词在法律上所仍然被人使用着的那种意义，比起它在政治思想上所被人使用的那种意义来，是更有似于柏拉图的观念的。我们受了民主理论的影响，已经习惯于把正义和平等结合在一起了；然而在柏拉图却并没有这种涵义。“正义”——在它差不多是“法律”的同义语的那种意义上（例如我们说的“法院”[①]），——主要地是指财产权，而那与平等是毫无关系的。《国家篇》一开头第一次提到的“正义”定义就是：正义就在于偿

[①] “正义”（justice），“法院”（court of justice）。——译者

还债务。这个定义立刻就被认为是不恰当的而加以放弃了，但是其中的某些成份却一直贯穿到这篇对话的结尾。

柏拉图的定义中有几点是值得注意的。首先，它使得权力和特权的不平等但不是不正义，成为可能。卫国者须有一切的权力，因为他们是全社会中最有智慧的成员；在柏拉图的定义里，惟有当别的阶级里面有人比某些卫国者更有智慧的时候，才会出现不正义。这就是柏拉图何以要提出公民的升级和降级的原因，尽管他认为出生和教育的双重便利在大多数的情况之下已经能使卫国者的子孙优越于其他人的子孙了。假如能有一种更为精确的政治学而且人们又能更确切地遵循它的教诫的话，那末关于柏拉图的体系就有很多值得称道的地方了。没有人会认为把最优秀的足球员放到足球队里去是不公道的，尽管他们可以因此获得很大的优越地位。如果足球队管理得也象雅典的政府那么样地民主，那末代表学校去踢球的学生也就要以抽签的方式而当选了。可是，关于政治事务是很难知道谁是最有技术的；并且也很难有把握说，一个政治家一定能把他的技术用之于公共的利益，而不用之于他个人的利益、或他的阶级的或党派的或宗派的利益。

其次是柏拉图关于“ 正义 ”的定义预先假设要有一个“ 国家 ”，无论它是按照传统的路线而组织起来的，还是按照柏拉图自己的方式组织起来的，从而使其全体得以实现某种伦理的理想。他告诉我们说，正义就在于每个人都做他自己的工作。但一个人的工作又是什么呢？在一个象是古代埃及或印加人的王国那样世世代代毫无改变的国家里，一个人的工作就是他父亲的工作，这样便不会发生什么问题。但是在柏拉图的国家里，没有人有法律上的父亲。因此，他的工作要末是由他自己的兴趣所决定的，要末就是由国家来判断他的才能而加以决定的。后者显然就是柏拉图所愿望的。然而，有些工作，尽管有高度的技术性，却可以认为是有害的；柏拉图认为诗歌就是有害的，而我则认为拿破仑的工作是有害的。因此，在决定一个人的工作是什么的时候，政府的意图就成为最主要的了。虽说所有的统治者都得是哲学家，可是并不会有任何的革新：一个哲学家永远都得是一个理解并同意柏拉图的人。

若是我们问：柏拉图的“ 国家 ”能够成就什么呢？答案就颇为无趣了。它在对人口大致相等的国家作战时能取得胜利，它能保证某些少数人的生活。由于它的僵硬，它差不多绝不会产生艺术或科学；在这方面正如在许多别的方面，它是象斯巴达一样的。尽管有着一切动听的说法，但其所成就的全部不过是作战的技巧和足够的粮食而已。柏拉图曾经经受过雅典的饥馑和败绩；也许他下意识地认为，避免这些灾难就是一个政治家所能达到的最高成就。

如果认真的话，一个乌托邦显然必须能体现它的创造者的理想。让我们先来考虑一下，我们所谓的“ 理想 ”意味着什么。首先，它是信仰它的人所愿望的，但是它之被愿望却与一个人之愿望个人的享受（例如，吃和住）并不完全相同。构成一种“ 理想 ”与一件日常愿望的对象两者之不同的就在于，前者乃是非个人的；它是某种（至少在表面上）与感到这种愿望的人的个人自身没有任何特殊关系的东西，因此在理论上就可能被人人所愿望。因而我们就可以把“ 理想 ”定义为某种并非以自我为中心而被愿望着的东西，从而愿望着它的人也希望所有别的人都能愿望它。我可以希望人人都有足够的食物，人人都能对别人友善，等等；并且如果我希望任何这类的事物，我还希

望别人也希望它。用这种方式我就可以建立起一套看来好象是非个人的伦理，尽管事实上它所根据的仍是我自己的以个人为基础的愿望；——因为愿望始终是我的，纵使被愿望的东西和我个人没有关系。例如，一个人可以愿望人人都能理解科学；另一个人愿望人人都能欣赏艺术；但是造成这两个人愿望之间的这种不同的，则是他们个人之间的差异。

只要一牵涉到争论，个人的因素就立刻显而易见了。例如有人说："你希望人人都幸福是错了，你应该希望德国人幸福而其他一切人都不幸"。这里的"应该"可以认为是指说话的人所希望我能愿望的东西而言的。我可以反驳道，我不是一个德国人，我在心理上不可能愿望一切的非德国人不幸；但是这一答案看来是并不合适的。

此外，也可能有一种纯粹非个人的理想的冲突。尼采的英雄不同于基督教的圣人，然而两者都是以非个人而受人崇拜的，前一种是被尼采的信徒，后一种则是被基督教徒。除非是以我们自己的愿望，否则我们又怎能在这两者之间做出取舍呢？然而，如果再没有别的东西的话，那末一种伦理上的意见分歧就只好由感情上的好恶或者是由强力——最后是诉之于战争——来加以决定了。对于事实的问题，我们可以诉之于科学和科学方法；但是对于伦理学上的根本问题却似乎并没有这样的东西。然而，如果情形确乎是如此，那末伦理争论的本身上就还原为力量之争了，包括宣传力量在内。

这种观点在《国家篇》的第一卷中，已经由特拉西马库斯粗略地提了出来；特拉西马库斯，正如差不多柏拉图对话录中所有的人物一样，也是一个真实的人物。他是一个来自查尔西顿的智者，是一个有名的修辞学教师；他曾在公元前 427 年亚里斯多芬尼的喜剧里出现过。当苏格拉底很和蔼地和一个叫作西法鲁斯的老人，以及和柏拉图的哥哥格劳孔和阿戴芒土斯讨论过一阵正义之后，特拉西马库斯已经听得越来越不耐烦，就插进了一番热烈的抗议，反对这种幼稚的胡扯。他强调说"正义不是什么别的，只不过是强者的利益罢了"。

苏格拉底用诡辩反驳了这种观点；它始终没有很好地得到正视。但它却提出了伦理学与政治学上的根本问题，那就是，除了人们使用"好""坏"的字样时所愿望的东西而外，究竟还有没有任何"好""坏"的标准呢？假如没有的话，那末特拉西马库斯所得出的许多结论就似乎是不可避免的了。然而我们又怎么可能说有这种标准呢？

在这一点上，乍看起来宗教是有着一种简捷的答案的。上帝决定了什么是好，什么是坏；一个人的意志若与上帝的意志相和谐，那末他就是一个好人。然而这种答案并不是很正统的。神学家们说上帝是好的，但这蕴涵着要有一种独立于上帝的意志之外而存在的好坏标准。于是我们就不得不面临着下列的问题：即，象在"快乐是好的"这样一种陈述里，有没有象在"雪是白的"这样一种陈述里那种意义上的客观的真或假呢？

要回答这个问题，就必须要进行很长的探讨。有人可以想象，我们在实践方面尽可以躲开这个根本论点，并且说："我不知道"客观的真理'意味着什么。但是假如所有的（或者实际上等于所有的）考察过这个问题的人都一致拥护某一陈述，那末我就要认为这一陈述是'真的'。"在这种意义上，雪是白的，凯撒是被刺死的，水是由氢和氧构成的，等等，就都是"真的"。这样我们就面临着一个事实问题：即，在伦理学里面有没有任何与此类似的意见一致的陈述呢？如果有，它们就既可以作为个人行为准则的基础，又可

以作为一种政治理论的基础。但是如果没有的话，那末无论哲学的真理可能是怎样，但只要有势力的集团之间存在着不可调和的伦理分歧时，我们在实践上就不得不诉之于武力的较量，或者宣传的较量，或者是两者同时较量了。

对于柏拉图说来，这个问题实际上并不存在。尽管他的戏剧感引得他强有力地叙述了特拉西马库斯的立场，但他却全然没有察觉到它的力量，并且他自己还对它进行了异常粗暴而又不公允的反驳。柏拉图确信“善”的存在，而且它的性质是可以确定的；当人们有不同意见的时候，那末至少有一个是犯了知识上的错误，就正象这些意见不同是涉及某种事实的科学问题一样。

柏拉图和特拉西马库斯之间的分歧是非常重要的；但对哲学史家来说，它却是一个只需要加以注意而不需要加以解决的分歧。柏拉图以为他能够证明他的国家是好的；而一个承认伦理学有其客观性的民主主义者可以认为自己能够证明这个国家是坏的；但是任何一个同意特拉西马库斯的人却要说：“这里并不存在证明或反证的问题；唯一的问题是，你是否喜欢柏拉图所愿望的这种国家，如果你喜欢，它对你就是好的；如果你不喜欢，它对你就是坏的。如果有许多人喜欢，又有许多人不喜欢；那就不可能由理性，而只好由真实的或者隐蔽的暴力来加以决定了。”这是一个迄今一直争论不休的哲学问题；每一方面都拥有许多可敬的人物。但是在很长的一段时期里，柏拉图所宣扬的见解却始终几乎是无人非议的。

此外，我们还应该注意到，以意见的一致来代替客观标准的那种观点里包含着一些后果，而这些后果却是很少有人愿意接受的。象伽利略那样的科学革新者宣扬着一种当时很少有人同意的见解，但终于差不多获得了举世的拥护——对于这种事我们应该怎么说呢？这些人用的是说理的方法，而不是用鼓动情绪、国家宣传或采取强力的方法。这就蕴涵着，在一般的意见而外还另有一种标准。在伦理方面，伟大的宗教导师也有某些相类似的情形。耶稣基督教导说，在安息日掐起麦穗来吃并不是错误的，但是恨你的敌人则是错误的。这样的伦理见解显然蕴涵着与大多数人的意见不相同的某种标准，但无论这种标准是什么，它却绝不象科学问题里的客观事实。这个问题是一个困难的问题，我并不宣称我能解决它。目前让我们满足于仅只注意到这个问题。

柏拉图的国家和近代的许多乌托邦不同，它或许是想要付诸实行的。这并不象我们自然而然地会以为的那么幻想而又不可能。它的许多规定，包括一些我们会认为是完全不可能实行的规定，实际上是在斯巴达已经实现过了的。毕达哥拉斯曾经试行过哲学家的统治；在柏拉图的时代，当柏拉图访问西西里和南意大利的时候，毕达哥拉斯派的阿尔奇塔斯在塔拉斯（即现代的塔兰多）的政治上是非常有势力的。请一位贤人来拟订法律，这在当时的城邦乃是一种通行的办法；梭伦就曾为雅典这样做过，而毕达哥拉斯也曾为图里这样做过。在当时，殖民地是完全不受它们的母邦控制的；某一帮柏拉图主义者要在西班牙或者高卢的沿岸建立起一个理想国来，那是完全可能的事。不幸的是机缘把柏拉图带到了叙拉古，而这个伟大的商业城邦又正在和迦太基进行着决死的战争；在这样一种气氛之下，任何哲学家都不能有什么成就的。到了下一个时代，马其顿的兴起遂使得一切的小国都成了过时的陈迹，并使一切雏形的政治试验都成了徒劳无功的事情。

第十五章　理念论

《国家篇》的中间一部分，即自第五卷的后半部至第七卷的末尾，主要地是论述与政治学相对的纯粹哲学问题。这些问题以一种相当突然的论述被提了出来：

> 除非哲学家就是王，或者这个世界上的王和君主都具有哲学的精神和力量，使政治的伟大和智慧合而为一，并把那些只追求两者之一而不顾另一的平庸的人们驱逐到一旁去；否则城邦就绝不会免于灾难而得到安宁——而且，我相信就连全人类也不会得到安宁，——唯有到了那时候，我们的这个国家才有获得生命并见到天日的可能。

如果真是这样，那末我们就必须决定，构成一个哲学家的是什么以及什么是我们所谓的“哲学”。继之而来的讨论便是《国家篇》中最有名的那部分，并且也许是最有影响的那部分。其中有些部分有着非凡的词章之美；读者们可以象我这样不同意他所说的话，但却不能不被它感动。

柏拉图的哲学奠基于实在与现象的区别之上，这最初是由巴门尼德提出来的；在我们现在所要谈到的通篇讨论里，也不断地出现着巴门尼德式的辞句和论证。然而，他谈到的实在却带有一种宗教的情调，那与其说是巴门尼德式的，倒不如说是毕达哥拉斯式的；并且其中有很多的数学和音乐，还可以直接追溯到毕达哥拉斯的弟子。巴门尼德的逻辑与毕达哥拉斯和奥尔弗斯教派的出世思想相结合，就产生了一种被认为既可以满足理智又可以满足宗教情操的学说；结果便是一种非常有力的综合，它以各种不同的形态影响了直迄黑格尔为止的大多数的大哲学家，包括黑格尔本人也在内。但是受柏拉图影响的不仅仅是哲学家。清教徒为什么要反对音乐、绘画和天主教会的繁文缛礼呢？你可以在《国家篇》第十卷中找到答案。为什么学校要强迫儿童学习算术呢？理由就写在《国家篇》的第七卷里面。

下面的几段就概括了柏拉图的理念论。

我们的问题是：什么是哲学家？第一个答案是与字源学相符合的：即，哲学家是个爱智慧的人。但这与一个好奇的人也可以说是个爱知识的人的那种意义上的爱知识的人，并不是同一回事；庸俗的好奇心并不能使人成为哲学家。因此，这个定义就应该改正为：哲学家是一个爱“洞见真理”的人，但是这种洞见又是什么呢？

假设有一个人爱好美的事物，他决心去看一切的新悲剧，去看一切的新图画，去听一切的新音乐。这样的一个人并不就是一个哲学家，因为他只不过爱好美的事物，而哲学家则是爱着美的自身。仅仅爱美的事物的那个人是在做梦，而认识绝对的美的那个人则是清醒的；前者只不过有意见，而后者则有知识。

“知识”和“意见”之间的区别是什么呢？一个人有知识，就是他有着关于某种事物的知识，也就是说，关于某种存在着的事物的知识；因为不存在的事物并不是某种事物（这使我们回想到巴门尼德）。因此知识是不会错误的，因为知识之犯错误，这在逻辑上乃是不可能的。但是意见则可能错误。而这又是怎么可能的呢？意见不可能是关于不存在的东西的意见，因为那是不可能的；意见也不可能是关于存在的东西的意见，因为若是那样，它就是知识了。所以意见就必须是关于既存在而又不存在的东西的意见。

但这是怎么可能的呢？答案就是：特殊的事物永远具有着相反的特性：

美的事物在某些方面也是丑的；正义的事物在某些方面也是不正义的，等等。一切个别的可感觉的对象，柏拉图这样说，都具有这种矛盾的性质；所以它们都介乎存在与不存在之间，所以就适于作为意见的对象，而非知识的对象。“但是那些看到了绝对永恒与不变的人们则可以说是有知识的，而不仅仅是有意见的。”

这样，我们就达到了一个结论，即意见是属于感官所接触的世界的，而知识则是属于超感觉的永恒的世界的；例如，意见是涉及各别的美的事物的，但知识则是涉及美的自身的。

这里所提出的唯一论据就是：设想有一种事物可以是既美而又不美、或者既正义而又不正义，这种设想乃是自相矛盾的；然而个体的事物又似乎是结合了这些矛盾的特性。所以个体的事物是不真实的。赫拉克利特曾说过：“我们既踏进又不踏进同一的河流；我们既存在又不存在”；把这和巴门尼德结合起来，我们就达到了柏拉图的结果。

可是柏拉图的学说里也有某些有着重大意义的东西是不能推源于他的前人的，那就是“理念”论或者说“形式”论。这一理论一部分是逻辑的，一部分则是形而上学的。逻辑的部分涉及一般的字的意义。有许多个体的动物，我们对它们都能够真确地说“这是一只猫”。我们所说的“猫”这个字是什么意义呢？显然那是与每一个个体的猫不同的东西。一个动物是一只猫，看来是因为它分享了一切的猫所共有的一般性质。没有象“猫”这样的一般的字，则语言就无法通行，所以这些字显然并不是没有意义的。但是如果“猫”这个字有任何意义的话，那末它的意义就不是这只猫或那只猫，而是某种普遍的猫性。这种猫性既不随个体的猫出生而出生，而当个体的猫死去的时候，它也并不随之而死去。事实上，它在空间和时间中是没有定位的，它是“永恒的”。这就是这一学说的逻辑部分。支持它的论据（无论其最后有效与否）是很有力量的，并且与这一学说的形而上学的部分完全无关。

按照这一学说的形而上学部分说来，“猫”这个字就意味着某个理想的猫，即被神所创造出来的唯一的“猫”。个别的猫都分享着“猫”的性质，但却多少是不完全的；正是由于这种不完全，所以才能有许多的猫。“猫”是真实的；而个别的猫则仅仅是现象。

在《国家篇》的最后一卷中作为对画家进行谴责的一篇序言里，关于理念或者形式的学说有着非常明确的阐述。

在这里柏拉图解释道，凡是若干个体有着一个共同的名字的，它们就有着一个共同的“理念”或“形式”。例如，虽然有着许多张床，但只有一个床的“理念”或“形式”。正如镜子里所反映的床仅仅是现象而非实在，所以各个不同的床也不是实在的，而只是“理念”的摹本；“理念”才是一张实在的床，而且是由神所创造的。对于这一个由神所创造出来的床，我们可以有知识，但是对于木匠们所制造出来的许多张床，我们就只能有意见了。这样，哲学家便只对一个理想的床感到兴趣，而不是对感觉世界中所发见的许多张床感到兴趣。他对于日常的世上事物有着某种程度的漠不关心：“有着高明的心灵而且又是一切时代和一切存在的观察者的人，怎么能对人世生活想得很多呢？”能够作哲学家的青年，在他的同伴之中会格外地显得正直而文雅，潜心学习，具有良好的记忆力和天生的和谐心灵。这样的一个人就将被教育成为一个哲学家和卫国者。

谈到这里，阿戴芒土斯就插进来一番抗议。他说，当他想要与苏格拉底

争论的时候，他觉得自己总是被苏格拉底一步一步地引向歧途，直到他原来的观念全都被颠倒过来为止。但是不管苏格拉底说什么，人人都可看得到情形总归是：凡是死钻哲学的人都要变成怪物的，更不消说要变成十足的无赖了；即使是其中最好的人也要被哲学弄得百无一用。

苏格拉底承认这种情形在现存的世界之中是真的，但是他坚持说这只能归咎于别人，而不能归咎于哲学家；在一个有智慧的社会里，哲学家就不会显得愚蠢了；只有在愚蠢的人中间，有智慧的人才被认为是缺少智慧的。

我们在这种二难推论里应该怎么办呢？我们的理想国可以有两种开国的方式：一种是哲学家成为统治者，另一种是统治者成为哲学家。作为一个开端，前一种方式似乎是不可能的。因为在一个还不曾哲学化的城邦里，哲学家是不受欢迎的。但是一个天生的君主却可以是一个哲学家，而且“有一个就够了；只要有一个人能使一个城邦服从他的意志，那末他就可以实现为这个世界所如此之难于置信的理想政体”。柏拉图希望能在叙拉古的僭主小狄奥尼修斯的身上发见这样一位君主，但是这位年青的君主结果却是非常令人失望的。

在《国家篇》的第六卷和第七卷里，柏拉图谈的是两个问题：第一，什么是哲学，第二，一个气质相宜的青年男子或女子，怎样才能够被教育成为一个哲学家？

在柏拉图，哲学乃是一种洞见，乃是“对真理的洞见”。它不纯粹是理智的；它不仅仅是智慧而且是爱智慧。斯宾诺莎的“对上帝的理智的爱”大体也同样是思想与感情的这种密切结合。凡是做过任何一种创造性的工作的人，在或多或少的程度上，都经验过一种心灵状态；这时经过了长期的劳动之后，真理或者美就显现在，或者仿佛是显现在一阵突如其来的光荣里，——它可以仅是关乎某种细小的事情，也可能是关乎全宇宙。在这一刹那间，经验是非常有说服力的；事后可能又有怀疑，但在当时却是完全确凿可信的。我以为在艺术上、在科学上、在文学上以及在哲学上，大多数最美好的创造性的工作都是这样子的一刹那的结果。它对别人是不是来得也象对我个人那样，我不能肯定。就我而论，我发现当我想对某个题目写一本书的时候，我必须先使自己浸沉于细节之中，直到题材的各部分完全都熟悉了为止；然后有一天，如果我有幸的话，我便会看到各个部分都恰当地相互联系成一个整体。这时以后，我只须写下来我看见的东西就行了。最近似的类比就是先在雾里走遍了一座山，直到每一条道路、山岭和山谷一一地都已经非常熟悉了，然后再在光天化日之下，从远处来清晰地整个地观看这座山。

这种经验我相信对于优秀的创造性的工作乃是必要的，但仅仅有它却是不够的；它所带来的那种主观上的确实可靠性，确乎也可以致命地把人引入歧途。威廉·詹姆士描写过一个人从笑气里面所得的经验；这个人只要一受笑气的作用，就知道了全宇宙的秘密，但是当他醒过来的时候，就又把它忘记了。最后他以极大的努力，乘着这种景象还未消失，就把秘密写了下来。等到完全清醒过来以后，他赶忙去看他写的是什么。他写下的是：“整个都是一股石油的气味”。看来好象是一种突如其来的洞见的东西，很可能是把人引入歧途的，所以当这场神圣的沉醉过去之后，就必须加以严格的检查。

在柏拉图写他的《国家篇》的时候，他是完全信赖他所见到的景象的，但为了把它的性质传达给读者，他的这种景象最后就需要有一个比喻来帮忙，那就是洞穴的比喻。为了引到这一步，他利用了各式各样的预备性的讨

论，以便使读者看出理念世界必要性。

首先，他把理智世界和感觉世界划分开来；然后又把理智和感官-知觉各分为两种。两种感官-知觉，我们可以不必去管它；两种理智便分别地叫做"理性"和"悟性"。这两种之中，理性是更高级的；它只涉及纯粹的理念，而它的方法是辩证的。悟性便是数学里所运用的那种理智，它之所以低于理性就在于它使用的假设是它自身所不能加以验证的。例如在几何学里我们说："假设 ABC 是一个直线三角形"。如果要问 ABC 实际上是不是一个直线三角形，那就不合规矩了；尽管如果它是我们所作的一个图形的话，我们有把握说它绝不是一个直线三角形，因为我们不能画出绝对的直线来。因而数学永远不能告诉我们实际有什么，而只能告诉我们，如果……，则会有什么。在感觉世界里并没有直线，所以如果数学要具有比假设的真理更多的东西的话，我们就必须在一个超感的世界里找出超感的直线之存在的证据来。悟性是不能够做到这一点的，但是按照柏拉图说，理性则可以做到这一点。理性证明了在天上有一个直线三角形，有关它的几何命题我们可以绝对地、而不是假设地加以肯定。

在这一点上，有一个困难似乎没有逃过柏拉图的注意，而且这个困难对于近代唯心主义的哲学家来说也是显而易见的。[①]我们已看到"神"仅只创造了一个床，因而我们可以很自然地设想他只创造了一条直线。但是如果天上有一个三角形，那末他必须至少创造了三条直线。几何学的对象虽然只是理想的，却必须存在于许多的事例之中；我们必须有两个圆相交的可能性，等等。这就提示了在柏拉图的理论里，几何学应该是不能达到最后的真理的，并应该是被贬斥为只属于现象研究的一部分的。然而我们可以略过去这一点，因为柏拉图对这一方面的答案是含糊的。

柏拉图力图用视觉上的类比来解说清晰的理智洞见和混乱的感官-知觉的洞见两者之间的不同。他说视觉和别的感官不同，因为它不仅需要有眼睛和对象，而且还需要有光。太阳照耀着的物体我们就看得很清楚；在熹微朦胧之中我们就看得很模糊，在漆黑里我们就什么都看不见。理念世界就是当太阳照亮着物体时，我们所看到的东西；而万物流转的世界则是一个模糊朦胧的世界。眼睛可以比作是灵魂，而作为光源的太阳则可以比作是真理或者善。

> 灵魂就象眼睛一样：当它注视着被真理和存在所照耀的东西时，便能看见它们，了解它们，并且闪灼着理智的光芒；但是当它转过去看那变灭无常的朦胧时，这时候它就只能有意见并且还闪烁不定，先有这样一个意见，然后又有那样一个意见，仿佛是没有理智的样子。……赋予被认识的东西以真理性并赋予认识的人以认识能力的东西，就是我要你们称之为善的理念的东西，而你们也将会把它认为是知识的原因。

这就引到了那个有名的洞穴的比喻，那个比喻是说，那些缺乏哲学的人可以比作是关在洞穴里的囚犯，他们只能朝一个方向看，因为他们是被锁着的；他们的背后燃烧着一堆火，他们的面前是一座墙。在他们与墙之间什么东西都没有；他们所看见的只有他们自己和他们背后的东西的影子，这些都是由火光投射到墙上来的。他们不可避免地把这些影子看成是实在的，而对

[①] 美国版作"有一个困难似乎逃过了柏拉图的注意，虽说这个困难对于近代唯心主义的哲学家来说及是显而易见的"。又本段最后一句"因为柏拉图对这一方面的答案是含糊的"美国版也没有。——中译本编者

于造成这些影子的东西却毫无观念。最后有一个人逃出了洞穴来到光天化日之下，他第一次看到了实在的事物，才察觉到他前此一直是被影象所欺骗的。如果他是适于做卫国者的哲学家，他就会感觉到他的责任是再回到洞穴里去，回到他从前的囚犯同伴那里去，把真理教给他们，指示给他们出来的道路。但是，他想说服他们是有困难的，因为离开了阳光，他看到的影子还不如别人那么清楚，而在别人看起来，他仿佛比逃出去以前还要愚蠢。

> “我就说，现在让我用一个比喻来说明我们的天性能够明白或糊涂到什么程度：——看哪！有许多人住在一个地下的洞穴里，这个洞有一个通光线的小口一直通到洞穴里面去；他们从小就在这里面，他们的腿和脖子都被锁着，所以他们不能动；他们只能看着前面，锁链使他们的头不能转过去。他们的上面和背后有一堆火在远处熊熊地燃烧着，在火和这些囚犯之间有一条高高的通道；如果你看过去的话，你就会看见沿着这条通道筑有一座低墙，好象是演木偶戏的人在他们面前所摆设的一块幕，要在这块幕上表演傀儡。
>
> “我看见了。
>
> “我又说，你看见有许多人在墙上来往，背着各种器皿，又有由木头、石头和各种材料做成的各种动物形状和影象出现在这座墙上吗？其中有些人在说话，有些人则沉默着。
>
> “你指给我看到了一幅奇异的影象，他们都是些奇形怪状的囚犯。
>
> “我回答说，这就象我们自己一样，他们只看见了自己的影子或别人的影子，那些都是火投射在洞穴对面的墙上的”。

善在柏拉图哲学里的地位是很特别的。他说科学和真理都有似于善，但是善有着更高的地位。“善不是本质，而且在尊严和威力上要远远高出于本质之上。”辩证法导向理智世界的鹄的，即对于绝对善的知觉。正是靠了善，辩证法才不必凭借于数学家的假设。这里的根本假设是：与现象相对立的实在乃是十足的完全的善；所以认识善也就是认识实在。在整个柏拉图的哲学里也象在毕达哥拉斯主义里是同样地有着理智与神秘主义的揉合，但是到了最后的峰顶上却是神秘主义明显地占了上风。

柏拉图关于理念的学说包含着许多显然的错误。但是尽管有着这些错误，它却标志着哲学上一个非常重要的进步，因为它是强调共相这一问题的最早的理论，从此之后共相问题便以各种不同的形式一直流传到今天。一切的开端总归是粗糙的，但是我们不应该因此便忽视它们的创造性。柏拉图所说的话哪怕是加以一切必要的改正之后，其中仍然有某些东西是要保存下来的。所要保存下来的绝对最低限度的东西（纵令是从最敌视柏拉图的观点出发）就是：我们不能够用一种完全是由专名词所构成的语言来表达我们自己的思想，而是必须要用一些象“人”“狗”“猫”这样的一般性的字；或者如果不用这些字的话，便要用一些关系字，如“相似于”、“先于”等等。这些字并不是毫无意义的声音；但是假如世界全都是由那些专名词所指的个别事物所构成的话，那末我们便很难看出这些字怎么能够有意义了。尽管可以有回避这个论证的方法，但无论如何它总提供了一种表面上看起来是有利于共相的情况。我将暂时承认它在某种程度上是有效的。但纵使是这样承认了，也还是得不出来柏拉图所说的其余的话。

首先是柏拉图完全不理解哲学的语法。我可以说“苏格拉底是有人性的”，“柏拉图是有人性的”，等等。可以认为“有人性的”这个词在这些

陈述里有着严格相同的意义。但是无论它的意义是什么，它的意义总是指某种与苏格拉底、柏拉图或者任何其他构成人类的个人并不相同的东西。“有人性的”是一个形容词；要说“有人性的是有人性的”便毫无意义了。柏拉图所犯的错误就类似于说“有人性的是有人性的”。他认为美是美的；他认为“人”的共相是神所创造的人的类型的名字，而实际的人则是这个人的类型之不完全的并且多少是不真实的摹本。他全然没有能认识到共相与个体之间有着多么大的鸿沟；他的“理念”其实恰好不外是在伦理上和审美上较凡品为高的另外一些个体罢了。到后来他自己也开始看出了这个困难，如象他在《巴门尼德篇》中所表现的那样；《巴门尼德篇》中包含有历史上一位哲学家进行自我批判的最值得注意的先例。

《巴门尼德篇》据说是由安提丰（柏拉图的同母兄弟）所叙述的，只有安提丰还记得这次谈话，可是他这时却只喜欢弄马。他们发见他正拿着一套马具，于是就费了很大的气力劝说他来叙述巴门尼德、芝诺和苏格拉底的那次有名的讨论。据说这件事发生的时候，巴门尼德已经年老（大约六十五岁），芝诺是中年（大约四十岁），而苏格拉底还十分年青。苏格拉底阐发了理念的理论，他肯定有相似性、正义、美以及善这些理念；他不能肯定有没有人这一理念；他愤怒地反对象头发、泥土、尘垢这些东西也能有理念的那种说法，——不过他又说，有时候他认为没有东西是没有理念的。他避开了这种见解，因为他怕陷入到一场无止境的无聊争辩的深渊里面去。

“巴门尼德说道，是的，苏格拉底；那是因为你还年青。如果我不错的话，那么总有一天哲学会更牢固地把握住你的，那时候你就不会蔑视哪怕是最卑微的事物了。”

苏格拉底同意，依他的看法，“有某些理念是为其他一切事物所分享的，并且事物由此而得到它们的名字；例如相似者之成为相似，是因为它们分享了相似性；伟大的事物之成为伟大，是因为它们分享了伟大性；正义的和美的事物之成为正义的和美的，是因为它们分享了正义和美”。

巴门尼德继续列举了许多难点。（1）个体是分享全部的理念呢，还仅仅是分享其一部分呢？无论是哪一种观点，都可以有反驳的理由。如果是前者，那么一个事物就必须同时存在于许多地方；如果是后者，则理念既然是不可分割的，那么一个具有“小”的一部分的事物就要比“绝对的小”更加小，而这是荒谬的。（2）当一个个体分享一个理念的时候，个体和理念就是同样的；所以就必须另有一个既包含这个个体又包含原来的理念的理念。于是就必须再有一个理念包括这个个体和这两个理念，如此类推以至无穷。这样，每一个理念就不止是一个，而会变成为理念的一个无穷系列。（这和亚里士多德关于“第三个人”的论证是同样的。）（3）苏格拉底提示说，理念也许仅仅是思想；但是巴门尼德指出，思想必须是关于某种事物的。（4）由于以上第（2）条所举的理由，所以理念便不能与分享它们的个体相似。（5）如果有任何理念存在的话，它也一定不能被我们所认识，因为我们的知识不是绝对的。（6）如果神的知识是绝对的，他就不能认识我们，因此也就不能统治我们。

然而理念论并没有完全被放弃。苏格拉底说，没有理念，心灵便没有可以依据的东西，因此便摧毁了推理过程。巴门尼德告诉他说，他的难点来自于缺乏预先的训练；但是始终并没有达到任何确切的结论。

我并不以为柏拉图对于可感觉的个体的实在性所做的逻辑反驳是经得起

检查的；例如他说，凡是美的在某些方面也是丑的，凡是成倍的也是一半，等等。然而当我们谈到一件艺术品在某些方面是美的，而在另些方面是丑的的时候，分析总可以使我们能够说（至少在理论上）：“这一部分或这一方面是美的，而那一部分或那一方面是丑的”。至于“一倍”和“一半”，则这些只是相对的名词；2 是 1 的一倍，是 4 的一半，这一事实并没有任何矛盾。柏拉图由于不了解相对性的名词，所以经常遇到麻烦。他以为如果 A 大于 B 而小于 C，那末 A 就同时是又大又小的，在他看来这就是一种矛盾。这种麻烦是属于哲学上的幼稚病。

实在与现象之间的区别，是不会有巴门尼德和柏拉图和黑格尔所分派给它的那些结论的。如果现象实在有表现的话，那末它便不是无物，并且因此之故它便是实在的一部分；这是一种正确的巴门尼德式的论证。如果现象实在没有表现的话，那末我们为什么要对它伤脑筋呢？但是也许有人要说：“现象实在并没有表现，但是它却表现得有表现”。这种说法也没有用，因为我们还可以问：“它是实在表现得有表现呢？还是仅仅表现为表现得有表现呢？”即使现象是表现得有表现的话，我们迟早也总会达到某种实在有表现的东西的，因此它便是实在的一部分。柏拉图绝不会梦想到要否认我们面前是表现着有许多张床的，尽管说只能有一张唯一实在的床，亦即神所创造的那张床。但是他似乎并没有正视我们面前有许多表现的这一事实的涵义，而这种“多”正是实在的一部分。任何一种想把世界分成为若干部分而使其中的一部分要比别的部分更为“实在”的企图，都是注定了要失败的。

与此相联系着的便是柏拉图的另一种奇怪的见解，即知识和意见必定是涉及到不同的题材的。我们应该说：如果我以为天要下雪了，这就是意见；如果后来我看到天是在下雪了，这就是知识；然而在这两种情形下，题材都只是同一个。可是柏拉图却以为在任何时候只要是能成为意见的东西，就永远不能成为知识的材料。知识是确实可靠的而且不会错误的；意见则不仅仅会错误而且必然是错误的，因为它假定了仅仅是现象的东西的实在性。这一切都是在重复着巴门尼德所已经说过的东西。

有一个方面，柏拉图的形而上学显然与巴门尼德的形而上学不同。对巴门尼德来说，只有“一”存在；但对于柏拉图来说，则有着许多的理念存在。不仅仅有美、真和善；而且，正如我们已经看到的，还有神所创造的天上的床、天上的人、天上的狗、天上的猫，等等，凡是挪亚方舟里的东西无不具备。然而这一切在《国家篇》里似乎并不曾好好地想通过。柏拉图的理念或形式并不是思想，虽说它可以是思想的对象。然而既然理念的存在是没有时间性的，而当神决定创造的时候，除非是他思想里已经先有了那张据说是由他所制造出来的柏拉图式的床的本身作为对象，否则他就不能够决定创造出一张床来；所以我们实在很难明白神是怎么能够创造出理念来的。凡是没有时间的，必然不是被创造出来的。这里，我们就遇到那个曾使得许多有哲学头脑的神学家感到烦恼的困难了。唯有这个偶然的世界，这个在时间和空间之内的世界，才能是被创造出来的；但这又正是那个被贬斥为是虚幻的而且是坏的日常世界。因此创造主就似乎是仅只创造了虚幻和罪恶。某些彻底的诺斯替派就干脆采取了这种观点；但是在柏拉图则这种困难还没有浮到面上来，在《国家篇》里他似乎从来没有察觉到过有这个问题。

哲学家要成为一个卫国者，按照柏拉图说，就必须回到洞穴里面去，并且和那些从来不曾见过真理的阳光的人们生活在一起。看来神自己如果想要

改造他自己的创造物的话，似乎也必须这样做；一个基督教的柏拉图主义者是可以这样解说基督的肉身降世的。但是这仍然完全不可能解释，何以神竟然要不满足于理念世界。哲学家发见洞穴存在，他就被仁慈心所驱使而回到洞穴里去；但是人们会想，如果创造主真的创造了万物的话，他是完全可以避免洞穴的。

也许这种困难只是从基督教的创造主的观念里面产生出来的，而不能苛责于柏拉图；柏拉图说神并没有创造万物，而只是创造了美好的事物。按这种观点，则感觉世界的多重性便应该在神以外另有别的根源了。也许理念并不是被神所创造出来的，而只是神的本质之组成部分。这样，显然为理念的多重性所含有的那种多元主义也就不是最根本的了。最根本的只有神，或者说善，而理念则是形容神的。无论如何，这是对柏拉图一种可能的解释。

柏拉图接着便对一个将成为卫国者的青年所必需的专门教育作了一番有趣的描述。我们已经看到，青年人之获得这种荣誉是根据理智品质和道德品质的结合而被挑选出来的：他必须正直、儒雅而好学，有着很好的记忆力与和谐的心灵。因具有这些优点而被挑选出来的青年人，从二十岁到三十岁要从事研究四种毕达哥拉斯派的学问：数学（平面的与立体的）、几何学、天文学与和声学。这些学问绝不能以任何功利主义的精神去追求，而只是为了准备使他的心灵能够洞见永恒的事物。例如在天文学上，他不能过多地关心实际的天体，而应关心于理想天体的运动的数学。这在近代人听来，可能是非常之荒谬的；然而说来奇怪，这在实验天文学方面却证明了是一种非常有用的观点。这种情形的出现方式是非常可怪的，值得我们深思。

行星所表现的运动，在它们还不曾被人做过深刻的分析以前，一直是显得不规则的、复杂的，而决不会是象一个毕达哥拉斯式的创造主所选择的那种样子。显然，每个希腊人都觉得，天体是应该体现数学之美的，而行星唯有在做圆的运动时才能如此。由于柏拉图之强调善，所以这一点对柏拉图是会特别明显的。这样就产生了一个问题：有没有任何一种假说能把行星运动任外表上的无秩序转化为秩序、美和单纯呢？如果有的话，那末善的理念就会证明我们之主张这种假说是正当的。撒摩的亚里士达克找到了这样一种假说：所有的行星，包括地球在内，都以圆形在围绕着太阳运转。这种观点两千年来是被人否定的，一部分理由是根据亚里士多德的权威，亚里士多德曾把一种颇为相似的假说归之于“毕达哥拉斯学派”（《论天》293a）。这种学税又被哥白尼所复活了，而它的成功似乎证明了柏拉图在天文学上的审美偏见是正当的。然而不幸开普勒发见了行星是以椭圆形而不是以圆形在运动着的，太阳位于一个焦点而不是位于圆心；后来牛顿又发现了它们甚至于不是以严格的椭圆形在运动着的。于是柏拉图所追求的，而且显然是被撒摩的亚里士达克所发现的，那种几何学的单纯性就终于证明是虚妄的了。

这一段科学史就说明了一条普遍的准则：任何假说不论是多么荒谬，都可以是有用的，假如它能使发现家以一种新的方式去思想事物的话；但是当它幸运地已经尽了这种责任之后，它就很容易成为继续前进的一种障碍了。把对于善的信仰当作科学地理解世界的一把钥匙，这在一定的阶段上对天文学曾经是有用的，但是在以后的每一个时期它都成为有害的了。柏拉图的——尤其是亚里士多德的——伦理的与审美的偏见曾大大地扼杀了希腊的科学。

值得注意的是，尽管柏拉图对于算学和几何学赋予了极大的重要性，而

且算学和几何学对于他的哲学也有着极大的影响；但是近代的柏拉图主义者却几乎毫无例外地全都不懂数学。这就是专业化的罪过的一个例子：一个人要写柏拉图，就一定得把自己的青春都消磨在希腊文上面，以致于竟完全没有时间去弄柏拉图所认为是非常重要的东西了。

第十六章　柏拉图的不朽论

以“斐多”命名的那篇对话，在好几个方面都是非常有趣的。它写的大致是苏格拉底一生中的最后时刻：他临饮鸩之前的谈话，以及他在饮鸩之后的谈话，直到他失掉了知觉为止。这一篇表现了柏拉图心目中具有最高度的智慧与善良而又全然不畏惧死亡的理想人物。柏拉图所描写的面临死亡的苏格拉底，无论在古代的还是近代的伦理上都是重要的。《斐多篇》之对于异教徒或自由思想的哲学家[1],就相当于福音书所叙述的基督受难和上十字架之对于基督教徒。但是苏格拉底在最后时刻的泰然自若，乃是和他对灵魂不朽的信仰结合在一起的；而《斐多篇》之重要就在于它不仅写出了一个殉道者的死难而且还提出了许多学说，这些学说后来都成了基督教的学说。圣保罗和教父们的神学，大部分都是直接或间接从这里面得来的；如果忽略了柏拉图，他们的神学就差不多是不能理解的了。

较早的一篇对话《克利陀篇》述说了苏格拉底的一些友人和弟子们曾怎样安排好一个计划，使他能够逃到特萨里去。若是他真的逃掉了，或许雅典当局倒会很高兴；并且拟议中的这个计划可以认为是很有可能成功的。然而苏格拉底却一点也不肯接受这个计划。他坚持说他已经被合法的程序判决过了，做任何非法事情来躲避惩罚都是错误的。他是第一个宣扬我们所称为基督登山训众的原则的：“我们不应该对任何人以怨报怨，无论我们从他那里受了什么怨”。然后他就设想他自己和雅典的法律进行一场对话，在这场对话里雅典的法律指出他应该对于雅典法律怀有比儿子对于父亲或者奴隶对于主人更大的尊敬，而每一个雅典公民如果不喜欢雅典国家，是可以自由迁移出境的。雅典的法律以下列的话结束其长篇的讲演：

> 那末，苏格拉底，你听听我们这些把你养大成人的人们的话吧。不要先想到自己的生命和孩子，然后才想到正义；应该先想到正义，这样你在九泉之下的君主面前才能证明你自己正直。因为你若是做出了克利陀所劝你的话，那末无论是你，还是你的亲人，在这一生都不会再幸福、再圣洁、或者再正直，也不会在来生幸福。现在你要是能清白无辜地离去，那末你就是一个受难者而不是一个作恶者；你就不是一个法律之下的牺牲者而是众人之下的牺牲者。但是如果你要以怨报怨、以仇报仇，破坏了你和我们所订的契约和协定，并且伤害了你本来最不应该伤害的人，那就是说，伤害了你自己、你的朋友和你的国家；那末只要你在世一天，我们就要怀恨你一天；而且我们的兄弟们，即阴世的法律也要把你当作敌人来对待；因为他们将会知道你已经尽了你的力量来毁灭我们了。

苏格拉底说，这个声音“我仿佛听见是在我的耳中嗡嗡作响，好象是神秘者耳中的笛声那样”。因而他就决定，他的责任是留下来甘心接受死刑。

在《斐多篇》里，最后的时辰到来了，他的枷锁除去了；他获得允许可以和他的朋友们自由谈话。他把他哭哭啼啼的妻子送了出去，为的是使她的忧伤不致于打搅他们的讨论。

---

[1] 甚至于许多基督教徒也以为这件事仅次于基督之死。“无论是在古代还是近代的任何悲剧里，无论是在诗歌还是史乘里，（除了一个例外）没有一件事是可以与柏拉图书中苏格拉底的临死时刻相媲美的”。这是卞哲明·周维德牧师的说法。

苏格拉底一开头就说，虽然任何一个有哲学精神的人都不怕死，而是相反地会欢迎死；然而他却不想了结自己的生命，因为那被认为是非法的。他的朋友就问他，为什么自杀被认为是非法的；他的答复与奥尔弗斯派的学说相符合，而那也几乎恰好是一个基督徒所要说的话。“ 有一种秘密流传的学说，说人就是囚犯，人是没有权利打开门逃跑的；这是一个我不大了解的大秘密 ”。他把人和神的关系比作是牛羊对于主人的关系，他说如果你的牛自由行动了结了它自己的性命，你会生气的；因此“ 就可以有理由说一个人应该等待，而不可了结自己的生命，要等候神来召唤他，就象现在神在召唤着我那样 ”。他对死并不感到忧戚，因为他相信“ 首先我是到别的智慧而善良的神那儿去，（我对这一点正象我对任何这类事情那样，是深信不疑的，）而且其次（虽说对这一点我并不那么有把握）我是到已经故去了的人们那儿去，他们比起我在身后留下来的那些人要好得多。我怀着美好的希望，希望还有别的事物在等待着死者，那些事物对于善人要比对于恶人更加美好得多 ”。

苏格拉底说，死就是灵魂与身体的分离。在这上面我们就遇到了柏拉图的二元论：即，实在与现象，理念与感觉对象，理智与感官知觉，灵魂与身体。这些对立都是相联系着的：在每一组对立中，前者都优越于后者，无论是在实在性方面还是在美好性方面。苦行式的道德便是这种二元论的自然结果。基督教一部分采用了这种学说，但却从未全部加以采用。因为有两个障碍：第一个是，如果柏林图是正确的话，创造有形世界就必定是一桩罪恶的事，因此创造主就不能是善良的。第二个是，正统的基督教从来不会让自己谴责婚姻，虽说它认为独身要来得更高贵。而摩尼教徒则在这两点上都要更加一贯得多。

心与物之间的区别——这在哲学上、科学上和一般人的思想里已经成为常识了——有着一种宗教上的根源，并且是从灵魂与身体的区别而开始的。我们已经说过，奥尔弗斯教徒就宣称自己是大地与星天的儿女，从地得到了身体从天得到了灵魂。柏拉图力图以哲学的语言来表示的，也正是这种理论。

苏格拉底在《斐多篇》里一开始便发挥了他的学说中的苦行主义的涵义，但是他的苦行主义是一种有节制的并带绅士气味的苦行主义。他并不说哲学家应该完全禁绝日常的快乐，而只是说哲学家不应该成为它的奴隶。哲学家不应该为饮食操心，但是当然他应该吃必要数量的食品；苏格拉底并不提倡禁食。并且《斐多篇》也告诉我们，虽然苏格拉底并不嗜酒，但是他在某些场合里比任何别人都喝得多，并且从来不醉。他所谴责的并不是饮酒而是嗜酒。同样地，哲学家也不该萦心于恋爱的快乐，或华贵的衣鞋，或其他的个人装饰。他必须全心全意关怀着灵魂，而不关怀身体：“ 他愿意尽量地离弃身体而转向灵魂 ”。

显然，这种学说通俗化了之后，就会变成为禁欲主义的；但是它的意图，正确地说来，却并不是禁欲主义的。哲学家并不要努力摒绝感官的快乐，而是要想念着别的事物。我就知道有许多哲学家忘记了吃饭，而最后就是在吃饭的时候，他们也还是手不释卷。这些人就是在做着柏拉图所说的哲学家应该做的事了：他们并不以一种道德的努力来摒绝大吃大喝，而只是对于别的事物更感兴趣而已。显然，哲学家们也应该以同样无所萦心的方式去结婚并

且生儿育女，但是自从妇女解放以来这一点就变得格外困难起来了。臧蒂普[1]是一个悍妇，是一点不足为奇的。

苏格拉底继续说，哲学家想要断绝灵魂与身体的联系，而其他的人则以为一个人如果“没有快乐的感觉，不能享受身体的快乐”，生活就不值得活了。柏拉图的这句话似乎是——或许是无心地——在支持某一类道德学家的见解，那就是，身体的快乐才是唯一能作数的快乐。这类道德学家认为凡是不追求感官快乐的人，就必定要完全避免快乐而过着有德行的生活。这是一个错误，它造成了说不尽的害处。只要心灵和身体的这种划分能加以接受的话，那末最坏的快乐正如最好的快乐一样，就都是心灵方面的，——例如嫉妒，以及各种形式的残酷和爱好权力。弥尔顿的撒旦是远超乎身体苦痛之上的，他献身于一种毁灭性的工作，并从这里面得到一种完全是属于心灵的快乐。有许多著名的教士是已经摒弃了一切感官快乐的，但是由于没有能很好地提防别的快乐，从而被权势爱好心所支配了；以致使他们从事骇人听闻的暴行和迫害，而名义上却是在为着宗教。在我们今天，希特勒就属于这种类型；无论从哪方面来说，各种感官快乐对于他都并没有什么重要。从肉体的专制之下解放出来可以使人伟大，但也可以使人在罪恶方面伟大，正如在德行方面伟大一样。

然而，这些都是题外的话，我们还是回到苏格拉底的身上来吧。

我们现在就来谈一谈柏拉图所归之于（无论是正确地还是错误地）苏格拉底名下的那种宗教的知识方面。据说身体是获得知识的一种障碍，而且闻和见都是不正确的见证人：真正的存在若是能向灵魂显示出来的话，也只能是显示给思想而不能显示给感官。让我们先来考虑一下这一学说的涵义。它包涵着完全摒弃经验的知识，包括一切历史和地理在内。我们并不能知道有象雅典这样的一个地方或者有象苏格拉底这样的一个人，他的死和他的慷慨赴死都是属于现象世界的。关于这一切，我们唯有通过闻和见才能有任何的知识，而真正的哲学家却是不注重闻和见的。那末，他还剩下了什么呢？首先，是逻辑和数学；但逻辑和数学都只是假设的，它们并不能证实有关现实世界的任何有绝对意义的论断。下一步——而这一步是决定性的一步——就要有赖于善的理念了。一旦达到了这个理念，据说哲学家就知道了善就是实在，因而就能够推论出来理念世界就是实在的世界。后世的哲学家们提出过种种的论证来证明真与善的同一性，然而柏拉图似乎假定这是自明的。如果我们想要理解柏拉图，我们就必须假定这一假说已经不需要再加以证实。

苏格拉底说，当心灵沉潜于其自身之中而不为声色苦乐所挠扰的时候，当它摒绝肉体而向往着真有的时候；这时的思想才是最好的；“这样哲学家就鄙弃了肉体”。从这一点出发，苏格拉底就论到理念，或形式，或本质。绝对的正义、绝对的美与绝对的善都是有的，但它们是眼睛看不见的。“而且我说的不仅是这些，还有绝对的伟大、健康、力量以及万物的本质或万物真实的性质”。所有这一切都只能由理智的眼力才看得见。因此，当我们局限于肉体之内时，当灵魂被肉体的罪恶所感染时，我们求真理的愿望就不会得到满足。

这种观点就排斥了以科学的观察与实验作为获得知识的方法。实验家的心灵并不是“沉潜于其自身之中”的，并且也不想以避免声色为目的。柏拉

[1] 臧蒂普是苏格拉底的妻子。——译者

图所提出的方法只可能追求两种精神的活动，即数学和神秘主义的洞见。这就说明了，何以这两者在柏拉图以及在毕达哥拉斯学派中是那么紧密地结合在一起。

对于经验主义者说来，肉体乃是使我们能与外在的实在世界相接触的东西；但是对于柏拉图来说，它却具有双重的罪恶：它既是一种歪曲的媒介，使我们好象是通过一层镜子那样地看得模糊不清；同时它又是人欲的根源，扰得我们不能追求知识并看不到真理。以下的引文可以说明这一点：

> 单凭肉体需要食物这一点，它就成为我们无穷无尽的烦恼的根源了；并且它还容易生病，从而妨碍我们追求真有：它使我们充满了爱恋、肉欲、畏惧、各式各样的幻想，以及无穷无尽的愚蠢；事实上，正象人们所说的，它剥夺了我们的一切思想能力。战争、厮杀和党争都是从哪里来的呢？还不是从肉体和肉体的欲念那里来的么？战争是由于爱钱引起的，而所以必须要有钱就是为了肉体的缘故与供肉体的享用；由于有这些障碍，我们便不能有时间去从事哲学；而最后并且最坏的就是，纵使我们有暇让自己去从事某种思索，肉体却总是打断我们，给我们的探讨造成纷扰和混乱，并且使我们惊惶无措以致不能够看到真理。经验已经向我们证明了，如果我们要对任何事物有真正的知识，我们就必须摆脱肉体——必须使灵魂的自身看到事物的自身：然后我们才能得到我们所愿望的智慧，并且说我们就是爱智慧的人；但这并不是在我们生前而是在我们死后：因为灵魂若是和肉体在一起的时候，就不能有纯粹的知识；知识如果真能获得的话，也必须是在死后才能获得。
>
> 这样在解脱了肉体的愚蠢之后，我们就会是纯洁的，并且和一切纯洁的相交通，我们自身就会知道到处都是光明，这种光明不是别的，乃是真理的光。因为不纯洁的是不容许接近纯洁的。……而纯洁化不就正是灵魂与肉体的分离吗？……这种灵魂之与肉体的分离与解脱，就叫做死。……而真正的哲学家，并且唯有真正的哲学家，才永远都在寻求灵魂的解脱。
>
> 但有一种真正的钱是应该不惜拿一切去交换的，那就是智慧。
>
> 神秘教的创始者从前曾提到过一种形象，说凡是未曾神圣化的、未曾入道的人进入下界以后，是要躺在泥坑里的，而凡是入道而又经过纯洁化了的人进入下界以后，就和神明住在一起；这种说法看来是有实际意义的，而并不只是空谈。因为，正象他们神秘教里所说的那样，很多人都是酒神的执杖者，但很少有人是神秘主义者，这些话按我的解释就指的是真正的哲学家。

所有这些言语都是神秘的，并且是得自于神秘教的。“纯洁”是一个奥尔弗斯派的观念，原来有着一种仪式上的意义；但对柏拉图来说，它却是指免于肉体与肉体需要的奴役的自由。使人感兴趣的是，他说到战争是由于爱钱而造成的，而钱之所以需要则仅仅是为着肉体而服务。这一意见的前半截和马克思所主张的意见相同，而后半截则属于另外一种迥然不同的看法了。柏拉图认为，如果一个人的需求减到最低限度，那末他就可以不要什么钱而生活下去；这一点无疑是真确的。但是他还认为，一个哲学家应该免除一切体力劳动；因此哲学家就必需依靠别人所创造的财富而过活。在一个很穷的国家里是不大能有哲学家的。使得雅典人有可能研究哲学的，乃是白里克里斯时代雅典的帝国主义。大致说起来，精神产品也正有如大多数的物质商品

是一样地费钱，而且也一样地不能脱离经济条件。科学需要有图书馆、实验室、望远镜、显微镜等等，而且科学家必须由别人的劳动来维持生活。但是对于神秘主义说来，这一切都是愚蠢。一个印度的圣人或西藏的圣人不需要仪器设备，只缠一块腰布，只吃白饭，只靠着非常微薄的布施维持生活，因为他被人认为是有智慧的。这就是柏拉图观点之逻辑的发展。

再回到《斐多篇》上来：西比斯对于死后灵魂的永存表示怀疑，并且要苏格拉底提出证据来。于是苏格拉底就进行了论证，但是我们必须说他的论证是非常拙劣的。

第一个论证是万物都具有对立面，万物都是由它们的对立面产生出来的，——这种表述使我们想到了阿那克西曼德关于宇宙正义的观点。既然生与死是对立面，所以生和死之中的每一个就必定会产生另一个。由此可知，死者的灵魂是在某个地方存在着的，并且会按适当的顺序再回到地上来。圣保罗的话："种子若不死去就不能新生"，似乎就是属于这样的一种理论。

第二个论证是，知识就是回忆，所以灵魂必定是在生前就已经存在的。支持知识就是回忆这一理论的主要事实是，我们具有象"完全相等"这样一些不能从经验中得出来的观念。我们有大致相等的经验，但是绝对相等却是永远不能在可感觉的对象之中找到的；然而我们又知道我们所说的"绝对相等"的意义是什么。既然这不是我们从经验里学到的，所以就必定是我们从生前的存在里带来了这种知识。他说，类似的论据可以应用于其他一切的观念。这样，本质[①]的存在以及我们对它的理解能力就证明了预先存在着有知识的灵魂。

一切知识都是回忆的说法，在《美诺篇》里（82 以下）得到了详尽的发挥。在那篇里，苏格拉底说："并没有什么教学，有的只不过是回忆罢了。"他声称能够证明他的论点，于是便要美诺叫进来一个小奴隶，由苏格拉底来问他几何学的问题。这个小奴隶的回答被他们认为表明了他的确是知道几何学的，尽管他一直没有察觉到自己具有这种知识。《美诺篇》和《斐多篇》都得出同样的结论：知识是灵魂从生前的存在里带来的。

关于这一点，我们可以指出，首先是这一论据完全不能够应用于经验的知识。这个小奴隶是不能被引导到"回忆"起来金字塔是什么时候建造的，或者特罗依战争是不是确实发生过，除非他恰好当时是亲身在场。唯有那种被称为"先天"的知识——尤其是逻辑和数学——才可能设想是与经验无关而且是人人都有的。而事实上（撇开神秘的直观不谈），这就是唯一被柏拉图所承认真正是知识的那种知识。让我们来看，在数学上我们可以怎样对待这种论证。

例如相等这个概念。我们必须承认，在可感觉的对象里，我们并没有恰恰相等的经验；我们只是看到大致相等。那末，我们是怎么达到绝对相等的观念的呢？还是，也许我们并不具有这样的观念呢？

让我们举一个具体的例子。一公尺的定义就是现存于巴黎的某根棍子在一定温度之下的长度。如果我们提到别的一根棍子，说它的长度恰恰是一公尺；这又应该是什么意思呢？我并不以为我们这句话有任何意义。我们可以说：目前科学所已知的最精确的计量过程也无法指明，我们的棍子比起巴黎的标准尺来究竟是长些还是短些。如果我们足够大胆的话，我们还可以加上

[①] 本质（essence）。——译者

一个预言，即未来的任何计量技术上的改进都不能够改变这一结果。就经验的证据可以随时对它加以反证的这种意义而论，则它仍然只是一种经验的表述。我并不以为我们真正具有柏拉图设想我们所具有的那种绝对相等的观念。

纵使我们具有这种观念，很明显的小孩子在到达一定的年龄之前也是并不具有它的，这种观念显然是由经验所引导出来的，虽说它不是直接从经验里得出来的。此外，除非我们生前的存在并不是感官-知觉的存在，否则的话它便会象我们的现世生命一样地不能够产生观念；如果可以假设我们现世以前的生存有一部分是超感觉的，那末对于我们现世的生存为什么又不做同样的假设呢？所以根据这一切理由，这种论证乃是不能成立的。

回忆说既被认为是已经成立，于是西比斯就说：“关于所需的证明有一半是已经证明了；那就是，在我们生前我们的灵魂便已存在着；但是另有一半，即灵魂在死后也象在生前一样地存在着，则还没有得到证明”。于是苏格拉底就自己着手来解决这个问题。他说，如上所述，万物都是由它自己的对立面而产生的，因此可见死必定产生生，正如生产生死一样。但是他又补充了另一个在哲学上有着更悠久的历史的论据：唯有复杂的才可以被分解，而灵魂也如理念一样，乃是单一的而并不是由许多部分所合成的。应该认为凡是单一的都不能有开始，或终结，或变化。本质是不变的：例如绝对的美永远是同一个，而美的事物则在不断地变化。所以凡被我们所看见的事物都是暂时的，但没有被我们所看见的事物则是永恒的。身体是看得见的，但灵魂是看不见的；因此灵魂应该划归为是永恒的那一类的东西。

灵魂既是永恒的，所以它就善于观照永恒的事物，也就是本质；但是当它在感官-知觉之中观照万物流变的世界时，它就要迷乱了。

> 当灵魂使用身体作为一种知觉的工具时，也就是说，当使用视觉或听觉或其他感官的时候（因为所谓通过身体来知觉，其意义也就是通过感官来知觉），……灵魂便被身体拖进了可变的领域，灵魂就会迷惘而混乱；当它一接触到变化，世界就会缠绕住它，它就要象一个醉汉一样。……但是当它返回于其自身之中而进行思索的时候，那末它就进入了另一个世界，那就是纯洁、永恒、不朽与不变的领域，这些都是灵魂的同类，而且只要是当它独自一人而又无拘无束的时候，它就总是和它们生存在一起的；这时候它就不再陷于错误的道路，它就与不变相感通而本身也成为不变的了。灵魂的这种状态就叫作智慧。

真正哲学家的灵魂在生时已经从肉欲的束缚之下解放了出来，在死后就要到那个看不见的世界里去，与众神在一起享福。但是不纯洁的灵魂爱恋着肉体，便会变成荒冢里的游魂，或者各按其特性而进到动物的身体里面去，或是驴，或是狼，或是鹰。一个虽曾有德但并不是哲学家的人，则死后就将变为蜜蜂，或黄蜂，或蚂蚁，或者是其他某种群居的有社会性的动物。

唯有真正的哲学家死后才升天。“凡是不曾研究过哲学的人以及在逝世时并不是全然纯洁无瑕的人，没有一个是可以与众神同在的；只有爱知识的人才能够”。这就是何以真正笃奉哲学的人要摒绝肉欲了：并不是他们怕贫穷或者耻辱，而是因为他们“意识到灵魂只不过是附着在身体上，——在哲学来接引它以前，它只能够通过牢狱中的铁窗，而不能够以它自己并通过它自己来观看真实的存在，……并且由于欲念的缘故，它在自己的被俘期间已经变成了一个主要的同谋犯了”。哲学家是有节制的，因为“每种快乐和痛

苦都是一个把灵魂钉住在身体上的钉子，直到最后灵魂也变得和身体一样，并且凡是身体所肯定为真实的，它也都信以为真”。

说到这里，西米阿斯就提出了毕达哥拉斯的见解说，灵魂乃是一曲音乐，并质问道：如果琴碎了，音乐还能继续存在吗？苏格拉底回答说，灵魂并不是一曲音乐，因为一曲音乐是复杂的，但灵魂则是单一的。此外，他还说，以灵魂为一曲音乐的这种观点是与回忆说所已证明了的灵魂预先存在不相符合的；因为在琴以前音乐并不存在。

苏格拉底继续叙述了他自己哲学的发展史，那虽然非常之有趣，却与主要的论证没有什么关系。他进一步发挥理念论而达到了这一结论：“理念是存在的，其它事物都分享理念并从理念得到它们的名字”。最后他还描叙了人死以后灵魂的命运：善者升天，恶者入地狱，中间的则入炼狱。

这篇对话还描写了他的临终以及他的诀别。他最后的话是：“克利陀啊，我欠阿斯克里皮乌斯一只公鸡；你能记得偿还这个债吗？”人们得病好了之后，就向阿斯克里皮乌斯献上一只公鸡；而苏格拉底是害过一生间发性的寒热病而痊愈了的。

斐多结论说，“在他那时代所有的人之中，他是最有智慧的、最正直的、最善良的人。”

柏拉图笔下的苏格拉底成了后来世世代代哲学家的典型。在伦理上我们对他应当怎样看法呢？（我只谈柏拉图所描绘的苏格拉底那个人。）他的优点是显著的。他对世俗的成败不介于怀，他是那样地大勇不惧，以致于直到最后的时刻他始终保持着安详、儒雅与幽默，并且对自己所信仰的真理比对任何其他的事物都更为关怀。然而，他也有一些非常严重的缺点。他的论证是不诚恳的，是诡辩的；在他暗地的思想里，他是在运用理智来证明他所喜欢的那些结论，而不是把理智运用于对于知识的无私追求。他也有一些沾沾自喜和油腔滑调的东西，使人联想到一个属于坏的类型的那种传教士。如果临死时他不曾相信他是要与众神在一起享受永恒的福祉，那末他的勇敢就会更加是了不起的了。苏格拉底不象他的某些前人那样，他在思维上是不科学的，而是一心一意要证明宇宙是投合他的伦理标准的。这是对于真理的背叛，而且是最恶劣的哲学罪恶。作为一个人来说，我们可以相信他有资格上通于圣者；但是作为一个哲学家来说，他可就需要长时期住在科学的炼狱里面了。

第十七章　柏拉图的宇宙生成论

柏拉图的宇宙生成论是在《蒂迈欧篇》[①]里提出来的，这篇对话被西塞罗译成了拉丁文，后来就成为西方中世纪唯一的一篇为人所知的对话。无论是在中世纪、还是在更早一些的新柏拉图主义里，这一篇都比柏拉图的任何其他作品具有更大的影响；这是很可怪的，因为比起他的其他的著作来，这一篇里面显然包含着有更多的简直是愚蠢的东西。作为哲学来说，这一篇并不重要，但是在历史上它却是如此之有影响，以致我们必须要相当详细地加以考察。

在早期各篇对话中苏格拉底所占的那个地位，在《蒂迈欧篇》里已被一个毕达哥拉斯主义者所代替了；毕达哥拉斯学派的学说包括以数解释世界的观点在内，大体上也被柏拉图所采用了。这篇对话一开头是《国家篇》前五卷的提要，然后是关于大西岛的神话，据说这是在赫丘利士之柱[②]以外的一个岛，比利比亚和亚细亚加在一起还要大。随后这位毕达哥拉斯派的天文学家蒂迈欧就进行讲述世界的历史，直迄创造人类为止。他所说的大致如下。

凡是不变的都被理智和理性所认知，凡是变的都被意见所认知。世界既然是可感的，所以就不能是永恒的，而一定是被神所创造出来的。而且神既是善的，所以他就按照永恒的模型来造成世界；他既然不嫉妒，所以他就愿意使万物尽可能地象他自己。“神愿望一切事物都应该是尽可能地好，而没有坏”。“看到了整个的可见界并不是静止的，而是处于一种不规则和无秩序的运动之中，于是神就从无秩序之中造出秩序来”。（这样看起来柏拉图的神并不象犹太教与基督教的上帝；柏拉图的神不是从无物之中创造出世界来，而只是把预先存在着的质料重新加以安排。）神把理智放在灵魂里，又把灵魂放在身体里。他把整个的世界造成为一个既有灵魂又有理智的活物。仅只有一个世界，而不是象苏格拉底以前各家所说的那样有着许多的世界；不可能有两个以上的世界，因为世界是被创造出来的一个摹本而且是被设计得尽可能地符合于为神所理解的那个永恒的原本的。世界的全体是一个看得见的动物，它里面包罗着一切其他的动物。它是一个球，因为象要比不象更好，而只有球才是处处都相象的。它是旋转的，因为圆的运动是最完美的；既然旋转是它的唯一的运动，所以它不需要有手或者脚。

火、气、水、土四种元素每一种都显然各为一个数目所代表而构成连比例，也就是说，火比气等于气比水，等于水比土。神用所有的元素创造了世界，因此它是完美的，而不会有衰老或疾病。它是由于比例而成为和谐的，这就使它具有友谊的精神，并且因此是不可解体的，除非是神使它解体。

神先创造了灵魂，然后创造了身体。灵魂是由不可分-不可变的东西与可分-可变的东西所合成的；它是第三类的与中间性的一种本质。

随后就是一段毕达哥拉斯派关于行星的解说，并引到了一种关于时间起源的解释：

> 当创造主和父看到被他所创造的生物，亦即被创造出来的永恒的神的影像，在运动着、在生活着的时候，他感到喜悦；他满怀喜悦地决心

[①] 这篇对话里有许多模糊不清之处，曾引起注释家间的许多争论。总的说来，我发觉我自己的意见和康福德在其佳作《柏拉图的宇宙论》一书中所表示的意见，大多是一致的。

[②] 赫丘利士之柱即直布罗陀海峡。——中译本编者

使摹本格外要象原本；既然原本是永恒的，他就力图使宇宙也尽可能地永恒。然而理想的生命的性质是永远不朽的，但要把这种属性完美无缺地赋予一个生物却又是不可能的。于是他就决心使永恒具有一种运动着的影像；当他给天上安排了秩序以后，他便使这种影像既然是永恒的但又依数目而运动，而永恒本身则始终为一。这种影像我们就称为“ 时间 ”。[①]

在此以前，既没有日也没有夜。关于永恒的本质，我们绝不能说它过去存在或者将来存在；惟有说它现在存在才是正确的。但这就蕴涵着：说“ 运动着的永恒的影像 ” 过去存在而且将来存在的这种说法乃是正确的。

时间和天体是在同一瞬间出现的。神造出了太阳，从而动物才能学习算学，——若是没有日与夜的相续，可以设想我们是不会想到数目的。日与夜、月与年的景象就创造出来了关于数目的知识并赋给我们以时间的概念，从而就有了哲学。这是我们所得之于视觉景象的最大的恩赐。

除了世界作为一个整体而外，还有四种动物：即神、鸟、鱼和陆上的动物。神主要是火，恒星则是神圣的永恒的动物。创造主告诉众神说，他可以毁灭他们，但是他不会这样做。在他创造出来了不朽的与神圣的部分之后，他就让众神去创造其他一切动物的可朽的部分。（这或许也象柏拉图其他各段有关神的说法一样，是不能看得太认真的。蒂迈欧一开头就说他只是在寻求概然性而并不能有把握。有许多的细节显然都只是想象的，而并不意味着真是那样。）

蒂迈欧说创造主为每一个星体都创造了一个灵魂。灵魂有感觉、爱情、恐惧和愤怒；如果他们克服了这些，他们就能正直地生活，否则就不能。一个人如果一生良好，死后他就到他的那座星里面永远幸福地生活下去。但是如果他一生恶劣，他就会在来生变成女人；如果他（或者说她）继续作恶，他（或者说她）就会变成畜牲，并将继续不断地经历轮回直到理性最后占了上风为止。神把某些灵魂放在地上，某些放在月亮上，某些放在其他的行星上和星座上，而让众神去塑造他们的身体。

因有两种：一种因是理智的，一种因是被别的因所推动而不得不再去推动别的。前一种赋有心灵，并且是美好的事物的制造者，而后一种则产生无秩序、无计划的偶然作用。这两种都应该加以研究，因为创造是两者兼而有之的，是由必然与心灵所构成的。（我们应该注意，必然性是并不服从创造主的权力的。）蒂迈欧于是就进而探讨必然性所起的作用。

土、气、火和水都不是最初的原理或字母或元素；它们甚至于也不是音节或者最初的合成物。例如火不应该叫作这而应该叫作这样，——那就是说，它并不是一种实质，而毋宁只是实质的一种状态。在这里就出现了一个问题：可理解的本质是否仅仅是名字呢？他告诉我们说，答案就要看心灵和真正的意见是不是同一个东西。如果它不是，那末知识就必定是关于本质的知识，因此本质就绝不能仅仅是名字而已。然而心灵与意见当然是不同的，因为前者是由教导所培植起来的，而后者则是由说服所培植起来的；前者伴随着真正的理性，而后者则否；人人都享有真正的意见，但心灵却只是神的与很少数人的属性。

这就引到了一种颇为奇怪的空间理论，——即把空间看成是介乎本质世

[①] 伏汉（Vaughan）写他那首以“ 那天夜里我看见了永恒 ” 为起句的诗歌时，他一定是读过上引的这段话的。

界与流变的、可感的事物的世界两者中间的某种东西。

> 有一种存在是永远同样的，它既不是被创造的、也不可毁灭，它永远不从外部接受任何东西到它自己的里面来，它自己也永远不到任何其他东西那里去，它是为任何感官所看不见的、所察觉不到的，唯有理智才有资格思索它。和它名字相同并与它相似的还有另外一种性质，那是被感官所知觉的、被创造出来的，永远在运动着，在一定的位置变化又从一定的位置消失；而它只能被意见和感官所领悟。还有第三种性质，那就是空间，它是永恒的、不容毁灭的并且为一切被创造的事物提供了一个住所，它无需靠感官而只要凭一种虚假的理性就可以认知，并且它很难说是实在的；我们就象在梦里那样地看到它，我们可以说一切存在都必然地据有某个位置并占有空间，而凡是既不在天上又不在地上的便没有存在。

这是一段非常难解的话，我一点也不冒充能完全理解它。我想上述的理论必定是由于对几何学的思考而产生的；几何学也象算学一样，看来仿佛是一桩纯粹理性的事，但又必须牵涉到空间，而空间又是感觉世界的一个方面。一般说来，以后世的哲学家来作类比总归是想象的事，但我想康德一定会很喜欢这种关于空间的观点的，这种观点非常近似于康德自己的观点。

蒂迈欧说，物质世界的真正原素并不是土、气、火和水，而是两种直角三角形；一种是正方形之半，一种是等边三角形之半。最初一切都是混乱的，而且“各种原素有着不同的地位，后来它们才被安排好，从而形成了宇宙”。但是当时神是以形和数来塑造它们的，并且“从不美不善的事物中把它们创造得尽善尽美”。上述的两种三角形，据他说乃是最美的形式，因此神就用它们来构成物质。用这两种三角形就可能构造出五种正多面体之中的四种，而四种原素中每一种的每一个原子都是正多面体。土的原子是立方体；火的原子是四面体；气的原子是八面体；水的原子是二十面体（我下面就将谈到十二面体）。

关于正多面体的理论是在欧几里德的第十三卷中提出来的，在柏拉图的时候这还是一种新发现；这一理论是由泰阿泰德完成的，泰阿泰德在以他的名字命名的那篇对话里，看来还是个非常年青的人。按照传说，他是第一个证明了只有五种正多面体的人，并且他发现了八面体和二十面体。[①]正四面体、八面体和二十面体的表面都是等边三角形；但十二面体的表面则是正五边形，因此就不能够用柏拉图的二种三角形构造出来。因为这个缘故，所以他就没有用它来和四种原素连系在一起。

关于十二面体，柏拉图只是说：“神用以勾划宇宙的还有第五种的结合方式”。这句话很含混，并且暗示着宇宙是一个十二面体；但是在别的地方他又说宇宙是一个球。五角形在巫术中一直是非常重要的，这种重要地位显然是来自毕达哥拉斯学派，他们称五角形为“健康”，并以它作为辨识他们团体的成员的一种符号。[②]它的性质似乎是得之于十二面体的表面是五边形的这一事实，而且它在某种意义上乃是宇宙的符号。这个题目很吸引人，但是很难肯定其中到底有多少是靠得住的。

讨论过了感觉以后，蒂迈欧就进而解释人的两种灵魂，一种是不朽的，

[①] 见希斯：《希腊的数学》，卷一，第 159，162，294—296 页。

[②] 同上书，第 161 页。

一种是有朽的。前者是创造主的神所创造的，后者则是众神所创造的。有朽的灵魂要“服从可怕的不可抗拒的情感，——首先是快乐，那对罪恶是最大的刺激，其次是痛苦，那会妨碍善良；还有粗暴与恐惧这两个愚蠢的参谋，还有难以平息的盛怒以及容易引入歧途的希望；他们（众神）按照必然的法则把这些和非理性的感觉与肆无忌惮的情爱混合在一起，这样就造成了人”。

不朽的灵魂在脑袋里，有朽的灵魂则在胸中。

还有几段奇怪的生理学，例如，大肠的目的是为了储藏食物以免贪吃；然后就又是另一段关于灵魂轮回的叙述。怯懦的或者不义的人，在来生就要变成女人。认为无需数学的知识而只需观察星象就可以学习到天文学的那些头脑简单而又轻率的人就变为鸟；那些不懂哲学的人就变成陆上的野兽；极其愚蠢的则变为鱼。

这篇对话的最后一段总结说：

> 现在我们可以说，我们关于宇宙性质的探讨已经结束了。世界容纳了有朽的和不朽的动物，并且以这些动物而告完成；世界本身就变成了一个看得见的动物，包括着可以看得见的——可感觉的创造主神，他是理智的影像，是最伟大的、最善良的、最美好的、最完全的，——那唯一被创造出来的天。

我们很难知道在《蒂迈欧篇》中，哪些是应该认真对待的，哪些应该看做是幻想的游戏。我认为，把创造当作是从混沌之中造出秩序来的那种说法，是应该十分认真地加以对待的；四原素之间的比例以及它们对于正多面体和它们的组成部分的三角形的关系，也应该如此。关于时间和空间的说法显然是柏拉图所相信的东西，同时把被创造的世界视为是永恒原型的一个摹本的那种见解也是这样。世界里混合着必然与目的，这早在哲学的兴起以前已经是一切希腊人实际上所共有的一种信仰了。柏拉图接受了它，从而就避免了那个曾使得基督教神学感到困恼的罪恶问题。我认为他的世界-动物的说法也是认真的。但是关于轮回的细节和论及众神的那些部分以及其他的不重要之点，则我认为只是插了进来以便说明一种可能的具体内容而已。

由于它对于古代和中世纪思想的巨大影响，所以全篇的对话，正如我已经说过的，都值得加以研究；而且这种影响也决不限于它那幻想性最少的部分。

第十八章　柏拉图哲学中的知识与知觉

绝大多数的近代人都认为经验的知识之必须依靠于，或者得自于知觉，乃是理所当然的。然而在柏拉图以及其他某些学派的哲学家那里，却有着一种迥然不同的学说，大意是说没有任何一种配称为“知识”的东西是从感官得来的，唯一真实的知识必须是有关于概念的。按照这种观点，“2＋2＝4”是真正的知识；但是象“雪是白的”这样一种陈述则充满了含混与不确切，以致于不能在哲学家的真理体系中占有一席地位。

这种观点也许可以上溯到巴门尼德，但是哲学界之获得它的明确形式则须归功于柏拉图。我在本章中只准备讨论柏拉图对于知识与知觉乃是同一回事的这一观点所做的批评，这种批评占据了他的《泰阿泰德篇》的前半部。

这篇对话本来是要寻求“知识”的定义，但是结果除了消极的结论而外并没有达到任何别的结论；有几个定义提出来之后又被否定了，始终没有提出来过一个令人认为满意的定义。

所提出的第一个定义，也是我要考虑的唯一的一个定义，就是泰阿泰德所说的如下的话：

> “我觉得一个知道了某一事物的人，也就是知觉到了他所知道的那一事物，而且我目前所能看出的就是：知识并不是什么别的东西，只不过是知觉罢了”。

苏格拉底把这种学说等同于普罗泰戈拉的“人是万物的尺度”的学说，亦即任何一件事物“对于我来说就是我所看到的那种样子，对于你来说就是你所看到的那种样子”。苏格拉底又补充：“所以知觉总是某种实有的东西，并且它作为知识是不会有错误的”。

随后有很大一部分论证是讨论知觉的特性的；这一点讨论完了之后，很快地就证明了象知觉所形成的那样一种东西绝不能够是知识。

苏格拉底把赫拉克利特的学说加到普罗泰戈拉学说的上面来；赫拉克利特说万物永远都在变化着，也就是说，一切“我们高兴称之为实‘有’的东西，实质上都是处于变的过程”。柏拉图相信这对感官的对象说来是真的，但对真正知识的对象说来却并不如此。然而在通篇的对话里，他的正面的学说始终都保留在幕后。

把赫拉克利特的学说（哪怕它只能适用于感官的对象）和知识即知觉的那个定义加在一起，就会得出：知识乃是属于变化着的东西，而不是属于实有的东西的。

在这一点上，便有着某些带有根本性的难题了。他告诉我们说，既然 6 大于 4，但小于 12，所以 6 同时是既大又小的，这是一个矛盾。又如苏格拉底比泰阿泰德高，而泰阿泰德是一个还没有长成人的青年；但是过几年以后，苏格拉底就要比泰阿泰德矮。因此苏格拉底是又高又矮的。这种关系性命题的观念似乎难住了柏拉图，正象它难住了直迄黑格尔为止的大多数的伟大哲学家一样（包括黑格尔在内）。然而这些难题对于这一论证来说并没有很密切的关系，所以不妨忽略过去。

再回到知觉上来，知觉被认为是由于对象与感觉器官之间的互相作用而引起的。按照赫拉克利特的学说，后两者都是永远在变化着的，而两者在变化时同时也就在改变着知觉。苏格拉底说，当他健康的时候他觉得酒很甜，但是当他有病的时候就觉得酒很酸。这里就是知觉者的变化造成了知觉上的

变化。

某些反对普罗泰戈拉学说的意见也被提了出来，后来其中有一些又被撤回了。有的质问说，普罗泰戈拉应该同等地承认猪和狒狒也是万物的尺度，因为它们也是知觉者。关于作梦时和疯狂时知觉的有效性问题，也被提了出来。有人提到，如果普罗泰戈拉是对的，那末就没有一个人比别人知道得更多：不仅仅普罗泰戈拉是象众神一样地有智慧，而且更严重的是他不会比一个傻子更有智慧。此外，如果每一个人的判断都象别人的判断一样正确，那末判断普罗泰戈拉是错了的人，也就同样有理由被认为是象普罗泰戈拉一样地对正当了。

于是苏格拉底就出来暂时使自己站到普罗泰戈拉的地位上，而对于这些反对的意见找到了一个答案。就做梦而论，则知觉之作为知觉仍然是真确的。至于那个猪和狒狒的论证，却被当作是一种庸俗的取闹而被勾销了。至于另一个论证说，如果每一个人都是万物的尺度，那末人人就都是象别人一样地有智慧；苏格拉底就代表普罗泰戈拉提出了一种非常有趣的答案，那就是，一个判断虽然不见得比另一个判断更真，但是就其能有更好的后果这一意义来说，它却可以比另一个判断更好。这就暗示了实用主义。[①]

然而，苏格拉底虽然发明了这种答案，这种答案却不能使他满足。例如，他极力说当一个医生预言我患病的过程时，他对于我的未来确乎是知道得比我要多。又如当人们对于国家要颁布什么样的法令才是明智的这一问题意见分歧时，这一争端就表明了某些人对于未来具有着比别人更多的知识。这样，我俩就不能逃避这个结论：即，一个有智慧的人比起一个傻瓜来，乃是万物的更好的尺度。

所有这些都是反对人是万物的尺度这一学说的,而只是间接地才反对"知识"即"知觉"的学说，因为后一种学说可以导致前一种学说。然而，也有一种直接的论证，即我们必须对记忆和对知觉一样地加以承认。同意了这一点之后，于是原来提出的定义也就在这个限度上被修正了。

其次，我们就要谈对赫拉克利特学说的批评。据说根据他的弟子在以弗所的俊秀少年们中间的那种做法，这一点最初是被推到了极端的。每一事物都可以有两种变化方式，一种是运动，一种是性质的变化；而流变的学说则主张一切事物永远是在这两方面都变化的。[①]而且不仅仅一切事物都永远在经历着某种质变，并且一切事物还都永远在变化着自己的全部性质，——据说以弗所的聪明人就是这样想法的。这就造成了非常尴尬的后果。我们不能说"这是白的"，因为如果在我们开始说这话的时候，它是白的，但在我们说完了这句话以前，它已经就会不再是白的了。说我们正在看见一个物体的这种说法是不对的，因为看见正在不断地变为看不见。[②]如果一切事物都以所有的方式在变化着，那末看见就没有权利叫做看见而不叫做看不见，或者是知

---

① 最初提示了费·坎·斯·席勒使他赞赏普罗泰戈拉的，大概就是这段话了。

① 无论是柏拉图还是在以弗所蓬勃活跃着的青年们似乎都不曾注意到，在极端的赫拉克利特的学说里运动乃是不可能的。运动要求一个东西 A，时而在此处时而在彼处；但当它运动时，它又必须始终都是这同一个东西。在柏拉图所考查的那个学说里既有性质的变化也有位置的变化，却没有实质的变化。在这一方面，近代的量子物理学跑得比柏拉图时代最极端的赫拉克利特的弟子们还要远得多。柏拉图一定会认为这是科学的致命伤，但它已经证明了并非如此。

② 可与下列的广告对照："美孚壳牌，始终不变"。

觉叫做知觉而不叫做不知觉。而且当我们说“知觉就是知识”时，我们也正同样可以说“知觉就是非知识”。

上述的论证等于是说，无论在不断的流变里可能有其他的什么，但是字的意义，至少在一定的时间之内，必须是固定不变的；否则就没有任何论断是确定的，也没有任何论断是真的而非假的了。如果讨论和知识是可能的话，就必须有某种东西或多或少是恒常不变的。这一点我以为是应该加以承认的。但是流变说的大部分是与这种承认相符合的。

谈到这里，柏拉图就拒而不肯讨论巴门尼德，理由是巴门尼德太伟大了、太崇高了。他是一个“可敬可畏的人物”。“他有一种非常高贵的深度”。他是“一个我最为尊敬的人”。柏拉图的这些话就表明了他是热爱一个静态的宇宙的，而且他并不喜欢自己为了论证的缘故曾经加以承认过的那种赫拉克利特式的流变。但是在表现了这种敬意之后，他却努力避免发挥巴门尼德的理论以代替赫拉克利特。

现在我们就来谈柏拉图反对知知等于知觉的最后论据。他一开始就指出我们是通过眼和耳来知觉，而不是用眼和耳在知觉；于是他继续指出我们有些知知是并不与任何感觉器官相联系的。例如我们可以知道声音和颜色是不一样的，尽管并没有任何一种感觉器官可以知觉这两者。并没有任何特殊的器官可以知觉“一般的存在与不存在、相似与不相似、同一与不同以及一与多”。同理也适用于荣誉与不荣誉、好与坏。“心灵通过它自身的功能而思考某些事物，但是其余的事物则需通过身体的官能”。我们通过触觉而知觉到硬与软，但是判断它们的存在以及它们之间的对立的则是心灵。唯有心灵才能够达到存在；但如果我们不能够达到存在，我们就不能达到真理。因此我们就不能单单通过感官而认知事物，因为单单通过感官我们并不能知道事物是否存在。所以知识就在于思索而不在于印象，并且知觉也就不是知识；因为知觉“既然完全不能认识存在，所以它对于认识真理就是没有份的。”

要在这一反对知识等于知觉的论证里分辨清楚有哪些可以接受而哪些必须加以拒绝，并不是很容易的事。柏拉图所讨论的有三个相互联系着的论题，即：

(1) 知识就是知觉；

(2) 人是万物的尺度；

(3) 一切事物都处于流变状态。

(1) 第一个论题（柏拉图的论据主要地仅只涉及到这个论题）除了我们刚才所谈过的那最后一段话而外，几乎并没有怎么就其本身加以讨论过。这里所论证的是：比较法、关于存在的知识以及对于数的了解，——这些对于知识来说都是最本质的东西，但是这些却不能包括在知觉之内，因为它们并不是通过任何感觉器官而产生的。关于这些，我们下面所要谈的东西各有不同。让我们先从相似与不相似来开始。

假设有两片颜色，两者都是我正看到的，无论实际上它们相似与否，但它们都是我，就我而论，所应该加以接受的，并且确乎不是作为一种“知觉”而是作为一种“知觉判断”来接受的。我应该说，知觉并不是知识，而仅仅是所发生的某种事件；它同等地既属于物理世界又属于心理世界。我们很自然地象柏拉图那样，要把知觉想象为是知觉者与对象之间的一种关系：我们说“我看见一张桌子”。但是这里的“我”和“桌子”乃是逻辑的构造。这里未经加工的事情的核心只不过是某些片段的颜色而已。这些颜色是和触觉

的影像结合在一起的，它们可以引起字句，并且可以成为记忆的来源。被触觉影像所填充起来的知觉就变成了一个“客体”，于是它就被我们认为是物理的；而被字句和记忆所填充起来的知觉就变成了一种“知觉作用”，它就成为“主体”的一部分，并被我们认为是心理的。知觉仅只是一次事件，既不真也不假；但以字句所充实起来的知觉则是一个判断，可以有真或者假。这种判断我就称之为“知觉判断”。“知识就是知觉”这个命题的意义必须解释为“知识就是知觉判断”。它唯有以这种形式才可能在文法上是正确的。

再回到相似与不相似的问题上来；当我同时知觉到两种颜色的时候，非常有可能它们的相似与不相似都是感觉与料的一部分，并且可以用知觉判断来加以肯定。柏拉图的论证是说我们并不具有可以知觉相似与不相似的感觉器官，这是忽视了大脑皮质而认为一切感觉器官都必须是在身体的表面上。

把相似性与不相似性认为是包括在可能的知觉与料之内的论证如下。假设我们看见了两片颜色 A 与 B，假设我们判断“A 与 B 相似”。让我们再进一步象柏拉图那样地假设这样的判断一般说来是正确的，而特殊说来在我们所考察的情况中也是正确的。于是 A 与 B 之间就有一种相似的关系，而并不仅仅是从我们方面来断定相似与否时的一种判断。因为如果仅只有我们的判断，那它就会是一个任意的判断，而不可能有真或假了。既然它显然地可能有真或者假，所以相似性就存在于 A 与 B 之间，而不能仅是某种“心理”的东西。“A 与 B 相似”这一判断之所以为真（假如它是真的话），乃是由于有一个“事实”，正象“A 是红的”或者“A 是圆的”这种判断是一样的。心灵对相似与否的知觉并不比心灵对颜色的知觉有着更多的关系。

我现在就来谈存在，这是柏拉图所极为强调的。他说，关于声音和颜色我们有一种思想可以同时包含这两者，那便是它们存在。存在属于一切的事物，并且是心灵本身所能认知的那些事物之一；不达到存在就不可能达到真理。

这里我们所反驳柏拉图的论证，与上面所反驳相似与不相似的论证是全然不同的。这里的论证是：柏拉图关于存在所说的一切话都是坏文法，或者不如说是坏语法。这一点不仅与柏拉图的关系是重要的，而且对于其他的题目（例如对上帝存在的本体论的证明）也是重要的。

假设你对一个小孩子说“狮子是存在的，但麒麟并不存在”，你可以把他带到动物园里去，跟他说“瞧，这就是狮子”；从而证明你那与狮子有关的论点。可是除非你是一个哲学家，否则你一定不会补充说：“现在你可以看到，那是存在的了”。但如果你是一个哲学家并且真的补充说了这一点，那你就是在说着毫无意义的话了。说“狮子存在”就是说“有狮子”，也就是说“对于一个合适的 x 来说，‘x 是狮子’是真的。”但是我们却不能谈论一个合适的 x，说它“存在”；我们只能把这个动词应用于一种完全的或不完全的描述。“狮子”是一个不完全的描述，因为它可以应用于许多的客体：“这个动物园里的最大的狮子”则是完全的描述，因为它只能应用于一个客体。

现在假设我正在注视看一片鲜红。我可以说“这是我现在的知觉”，我也可以说“我现在的知觉存在”；但是我一定不能说：“这存在”，因为“存在”这个字只有在用之于与一个名字相对立的一种描述时，才是有意义的。[1]

[1] 关于这个题目，请参看本书最后一章。

这就把存在处理成是心灵在客体里所察觉到的事物之一。

现在我就来谈对于数的理解。这里要加以考虑的是两种非常不同的东西：一方面是算学的命题，另一方面是计数上的经验命题。“2＋2=4”属于前一种；“我有十个指头”则属于后一种。

我应该同意柏拉图的说法，即算学以及一般的纯粹数学并不是从知觉得来的。纯粹数学包含着有类于“人是人”那样的同义反复，但通常只不过是更为复杂罢了。要知道一个数学命题是否正确，我们并不需要研究世界，而只需研究符号的意义；而符号，当我们省略掉定义之后（其目的只是为了简化），就只不过是“或者”与“不是”以及“一切”与“某些”等等之类的字，而这些字并不象“苏格拉底”，它们并不指示现实世界中的任何事物。一个数学方程式肯定两组符号有着同一的意义；只要我们使自己限于纯粹数学的范围之内，这种意义就必定是一种无需我们知道任何能被知觉的事物便可以加以理解的意义。因此，数学的真理，正象柏拉图所说，乃是与知觉无关的；它是非常奇特的一种真理，并且仅只涉及符号。

计数的命题，例如“我有十个指头”，就完全是属于另一种范畴了，并且显然是（至少一部分是）要依靠知觉的。“指头”的概念很明显地是从知觉中抽象出来的；但是“十”这个概念又是怎样的呢？这里我们似乎达到了真正的共相，或者柏拉图的理念。我们不能说“十”是从知觉之中抽象出来的，因为凡是可以看成是十个的有关某种事物的任何知觉，也都可以同样地看成是别的数目。假使我是用“指”这个名字来称整个一只手的全部手指头；那末我就可以说“我有两个指”，而这也就描述了我此前用十这个数字所描述的同一个知觉事实。这样，在“我有十个指头”这一陈述里比起在“这是红的”这样的一种陈述里来，知觉就占有更少的地位，而概念则占有更多的地位。然而这个问题只是程度的不同。

关于有“十”这个字出现的命题，我们完全的答案是：当我们把这些命题加以正确分析的时候，我们就可以发见它们并没有包含任何成份是与“十”这个字相当的。要以十这样大的数目的例子来解说这一点是比较复杂的；因此，不妨让我们代之以“我有两只 手”。这就意味着：

“有一个 a 于是便有一个 b，而 a 与 b 并不是同一个。当，并且唯有当，x 是 a 或者 x 是 b 的时候，‘x 是我的一只手，才是真的，无论 x 可能是什么”。

在这里“两”这个字并没有出现。的确 a 和 b，这两个字出现过，但是我们并不需要知道它们是两个，就正象我们并不需要知道它们是黑的还是白的，或者可能具有任何别的颜色一样。

因而，数在某种严格的意义上来说，便是形式的。足以证明那些断言有各种各样的组合各有两个成份的各种不同命题的种种事实，其共同之点并不是一种组成部分而仅仅是一种形式。在这一点上，它们和那些有关自由神象、或者月亮、或者乔治·华盛顿的命题是不同的。那些命题都涉及到时-空的一个特殊部分，在所有的关于自由神象所能作的各种陈述之中这一点都是共同的。但是在“有两个某某”的这类命题之间，则除了一个共同的形式之外，便再没有任何共同的东西了。“两”这个符号对于一个有这个符号出现的命题的意义的关系，就要比“红”这个符号对于一个有红字出现的命题的意义的关系远为复杂得多。在某种意义上，我们可以说“两”这个符号并不意味任何事物；因为当它在一个真语句里出现的时候，这个语句的意义里面并没有一个与之相当的组成部分。如果我们愿意的话，我们还可以说数是永恒的、

不变的等等，但是我们必须补充说，它们都是逻辑的虚构。

另外还有一点。关于声音与颜色，柏拉图说“二者一起就是两，其中每个就是一”。我们已经考察过了两；现在我们就来考察一。这里面也有着一种谬误，非常有似于关于存在的那种谬误。“一”这个谓语并不能应用于事物，而只能应用于单一的类。我们可以说“地球有一个卫星”；但是如果说“月亮是一”，那便是一种语法上的错误了。因为这样一种论断能意味着什么呢？你也可以同样地说“月亮是多”，因为月亮有许多的部分。“地球有一个卫星”的这种说法乃是赋给“地球的卫星”这一概念以一种性质，即下列的这种性质：

“有这样的一个 c；当，并且唯有当，x 是 c 的时候，‘x 是地球的卫星’便是真的”。

这是一个天文学上的真理；但是如果你用“月亮”或任何其他的专名词来代替“地球的卫星”的话，那末其结果若不是毫无意义，便仅仅是同义反复了。因此“一”就是某些概念的一种性质，正如“十”是“我的指头”这一概念的一种性质一样。但如果要是论证“地球有一个卫星，即月亮，因此月亮是一”，那就要和论证“使徒是十二，彼得是使徒；所以彼得是十二”是一样地糟糕了；但若是我们以“白”来代替“十二”的话，这种论证就会是有效的。

以上的考察就表明了，尽管有一种形式的知识，亦即逻辑与数学，并不是得自于知觉的；但柏拉图关于其他一切知识的论证却都是谬误的。当然，这并不证明他的结论都是假的；它仅仅证明柏拉图并没有提出有效的理由来假定他的结论是真的。

（2）我现在就来谈普罗泰戈拉的论点，即人是万物的尺度，或者——按照人们所解释的那样——每个人都是万物的尺度。这里最根本之点就是，我们必须决定讨论是在哪个层次上进行的。很显然的，首先我们必须区别开知觉与推论。在知觉方面，一个人不可避免地只是限于他自身的知觉；凡是他所知道的别人的知觉，他都是由他自身的视与听的知觉里面推论而知道的。做梦的人和疯人的知觉，作为知觉来说，也正象别人的知觉是一样的；对于它们的唯一反驳就是，因为它们的前后联系异乎寻常，所以它们很容易造成谬误的推论。

但是推论又是怎样的呢？它们也同样地是个人的与私有的吗？在某种意义上，我们必须承认它们也是的。凡是我所相信的东西，必定是由于有某种能够使我相信的原因。的确，我的原因可以是另一个人的论断，并且它还可以是完全正当的原因，——例如我是一个法官在听取证辞。可是无论我可能是怎样的普罗泰戈拉的信徒，但对于某一套形象我宁愿接受某个叙述者的意见而不用我自己的意见，这总归是合理的事；因为我将会一再重复地发见，如果我起初不同意他的话，只要肯细心一点就可以证明他是对的。在这种意义上，我可以承认另一个人比我更有智慧。普罗泰戈拉的论点，如果加以正当的解释，并不包含着一种见解说我永远不犯错误，而只是说我错误的证据必须向我呈现出来。对我过去的自己也可以加以判断，正如对别人可以加以判断一样。但是这一切都要预先假定，作为与知觉相对立的推论是有着某种非个人的正确与否的标准的。假如我所作的任何一个推论都正象任何另一个推论是一样地好，那末柏拉图从普罗泰戈拉那里所推演出来的知识的无政府状态，事实上就确乎要出现了。因此在这个重要之点上，柏拉图似乎是对的。

但是经验主义者却要说，知觉才是检验推论中经验材料正确与否的试金石。

（3）普遍流变的学说是经柏拉图所歪曲过的，我们很难想象曾有任何别人主张过柏拉图所赋给它的那种极端的形式。例如，让我们假设，我们所看到的颜色是在不断地变化着。“红”这样一个字可以应用于许多片颜色；但是如果我们说“我看见了红”，我们并没有理由认为在我们说这话的整个那段时间内，这话就应该不是真的。柏拉图是把见与不见、知与不知这样的一些逻辑的对立应用于不断变化的过程，而得到他的结果的。可是这些对立却并不适用于描述这一类的过程。假设在一个大雾弥漫的日子里，你注视着一个人从你的身边沿着大路走下去：他变得越来越模糊，终于到了一个时候你可以确定你是看不见他了，但是其间却还有一段疑惑不定的中间时期。逻辑的对立乃是为了我们的方便而被创造出来的，但是不断的变化却需要有一种计量的工具，而柏拉图却忽略了这种可能性。因此他关于这个题目所说的话，大部分就都是文不对题。

与此同时，我们必须承认除非文字在某种限度内具有确定的意义，否则讨论就会是不可能的。然而在这里，我们也很容易过分地绝对化。文字的意义的确是变化着的，我们不妨以“理念”这个字为例。只有受了相当的教育之后，我们才学会赋给这个字以某种有如柏拉图所赋给它的意义。文字意义的变化应该落后于文字所描述的变化，这是必要的；但是要求文字的意义应该没有变化，这却不是必要的了。或许这一点并不适用于逻辑和数学的抽象文字，这些字（我们已经看到）只能应用于命题的形式而非命题的内容。于是在这里，我们又发现了逻辑和数学是特殊的。柏拉图受了毕达哥拉斯派的影响，过分地把别的知识都同化于数学了。他和许多最伟大的哲学家一起都犯了这个错误，但它毕竟是个错误。

第十九章　亚里士多德的形而上学

阅读任何一个重要的哲学家，而尤其是阅读亚里士多德，我们有必要从两个方面来研究他：即参考他的前人和参考他的后人。就前一方面说，亚里士多德的优点是极其巨大的；就后一方面说，则他的缺点也同样是极其巨大的。然而对于他的缺点，他的后人却要比他负有更多的责任。他生当希腊思想创造时期的末叶；而他死之后一直过了两千年，世界才又产生出来任何可以认为是大致能和他相匹敌的哲学家。直迄这个漫长时期的末尾，他的权威性差不多始终是和基督教教会的权威性一样地不容置疑，而且它在科学方面也正如在哲学方面一样，始终是对于进步的一个严重障碍。自起十七世纪的初叶以来，几乎每种认真的知识进步都必定是从攻击某种亚里士多德的学说而开始的；在逻辑方面，则今天的情形还仍然是这样。但是假如是任何一个他的前人（也许除了德谟克里特而外）获得了和他同样的权威的话，那情形至少也会是同样的灾难。为了对他公平起见，我们首先就必须忘记他那过分的身后的声望，以及由此而引起的同样过分的身后的非难。

亚里士多德大约是公元前 384 年生于色雷斯的斯塔吉拉。他的父亲承袭了马其顿王的御医的职位。亚里士多德大约是十八岁的时候来到雅典做柏拉图的学生；他在学园里一直居留了将近二十年，直到公元前 348—347 年柏拉图逝世为止。此后，他游历了一个时期，并娶了一个名叫赫米阿斯的僭主的妹妹或侄女为妻。（谣传她是赫米阿斯的女儿或者是宠姬，但赫米阿斯本人是个宦官的这一事实就否定了这两种说法）。公元前 343 年，他作了亚历山大的老师，亚历山大那时是十三岁；并且他一直担任这个职位直到亚历山大十六岁，在那一年亚历山大被他的父亲腓力浦宣布已经成年，并指定他在腓力浦缺位时摄政。人们对于亚里士多德和亚历山大两人的关系所希望知道的每一件事情都是无法确定的，特别是因为关于这个题目不久就有种种传说编造出来。他们两人之间还有过一些通信，这些信已经被公认是伪造的了。那些对这两个人都崇拜的人们，就想象着老师影响了学生。黑格尔认为亚历山大的事业就表现了哲学的实际用途，关于这一点，阿·维·贝恩说：“如果哲学除了亚历山大的性格而外就没有别的更好的证件来表明它自己的话，那就真是不幸了。……狂妄、酗酒、残酷、报复成性、而又迷信得粗鄙不堪，他把深山里的酋长的邪恶和东方专制君主的狂暴都结合在一道了。”[①]

至于我，虽然我同意贝恩对于亚历山大的性格的意见，然而我却以为亚历山大的功业是极其重要，而且是极其有益的；因为要不是他，整个希腊文明的传统很可能会早已经消灭了。至于亚里士多德对于他的影响，则我们尽可以任意地猜想成我们觉得是最合情理的东西。至于我，则我愿意想象它等于零。亚历山大是一个野心勃勃而又热情冲动的孩子，和他父亲的关系处得很坏，并且大概是不肯受教育的。亚里士多德教导说，每个国家的公民都不应该达到十万人，[②]并且还宣扬中庸之道的学说。我不能想象他的学生除了把他看成是他父亲为了使他不致胡闹而安置来看管他的一位没趣味的老迂腐而外，还能把他看成是什么别的。亚历山大对于雅典的文明确实怀有一种势利眼的敬意，但这一点是他整个的王朝所共有的，他们都希望能证明自己并不

[①] 《希腊哲学家》，卷一，第 285 页。

[②] 《伦理学》1170b。

是野蛮人。这非常类似于十九世纪俄国贵族们对于巴黎的那种感情。所以这一点也不能归功于亚里士多德的影响。而且在亚历山大的身上，我也看不出有任何别的东西可能来源于亚里士多德的影响。

更使人惊异的倒是，亚历山大对于亚里士多德的影响竟是如此之小，亚里士多德对政治的思考竟至于轻易地遗漏掉了一个事实，即城邦的时代已经让位给帝国的时代了。我疑心亚里士多德一直把亚历山大认为只不过是“一个放荡而拗执的孩子，是永远不能理解一点哲学的”。大体上说，这两个伟大人物的接触似乎是毫无结果的，竟仿佛两人是生活在不同的世界里一般。

自公元前 335 年至公元前 323 年（亚历山大就死于这最后一年），亚里士多德住在雅典。在这十二年之中他建立了他的学园，并写出了他的绝大部分著作。亚历山大一死，雅典人就反叛起来并攻击亚历山大的朋友，包括亚里士多德在内；亚里士多德被判以不敬神的罪，但是他不象苏格拉底，他逃亡在外以避免受刑。第二年（公元前 322 年）他就死去了。

亚里士多德作为一个哲学家，在许多方面和所有他的前人都非常之不同。他是第一个象教授一样地著书立说的人：他的论著是有系统的，他的讨论也分门别类，他是一个职业的教师而不是一个凭灵感所鼓舞的先知。他的作品是批判的、细致的、平凡的，而没有任何巴库斯激情主义的痕迹。柏拉图思想中的奥尔弗斯成份在亚里士多德里面被冲淡了，而且被掺进了一剂强烈的常识感；就在他富有柏拉图气味的地方，我们也觉得是他的天生气质被他所受的训练给压倒了的。他不是热情的，并且在任何深刻的意义上都不是宗教的。他的前人的错误是青年人企求不可能的事物而犯的那种光荣的错误；但他的错误则是老年人不能使自己摆脱于习俗的偏见的那种错误。他最擅长于细节与批评；但由于缺乏基本的明晰性与巨人式的火力，所以他并没有能成就很大的建设工作。

我们很难决定应该从什么地方来开始叙述亚里士多德的形而上学，或许最好的地方就是从他对理念说的批评以及他自己那另一套的共相学说来开始。他提出了一大堆很好的论据来反对理念，其中大部分已经在柏拉图的《巴门尼德篇》里谈过了。最强的论据就是“第三个人”的论据：即，如果一个人之所以为一个人乃是因为他象那个理想的人，那末就必须有另一个更理想的人，而普通的人和理想的人就都应该象这个更理想的人。其次，苏格拉底既是一个人又是一个动物，于是就产生了一个问题，即理想的人是不是一个理想的动物；如果是的话，那末动物的种类有多少，理想的动物也就必须有多少。我们无须追究这种说法；因为亚里士多德已经说得很明白，当有若干个体分享着同一个谓语时，那就不可能是由于它们对于某种与它们同类的事物有关系的缘故，而必须是由于它们对于某种更理想的事物有关系的缘故。这一点大致可以认为已经是定论，不过亚里士多德自己的学说却很不清楚。正是这种缺乏明确性，便使得中世纪唯名论者与唯识论者的争论成为可能。

亚里士多德的形而上学，大致说来，可以描述为是被常识感所冲淡了的柏拉图。亚里士多德之难于理解，就正因为柏拉图和常识感是很不容易掺合在一起的。当我们努力想去理解他的时候，有时候我们就以为他表现的是一个不懂哲学的人的通常见解，又有时候我们就以为他是用一种新的词汇在阐明着柏拉图主义。过分强调单独的某一段话是不行的，因为在另外的某段话里又会有着对它的改正或修订。总的说来，要理解他的共相论和他的形式与质料的理论，最简易的方法就是首先摆出来他的观点中的常识感学说的那一

半，然后再来考虑他对此所进行的柏拉图式的修正。

在一定的限度之内，共相论是十分简单的。在语言上，这里面有专名词也有形容词。专名词适用于“事物”或“人”，而其中的每一个都只是这个名词所适用的唯一的事物或人。太阳、月亮、法国、拿破仑等等，都是唯一无二的；这些名字所能适用的并没有许多的事例。另一方面象“猫”“狗”“人”这样的字，则适用于许多不同的事物。共相的问题就是要探讨这些字的意义，以及象“白”“硬”“圆”等等这些形容词的意义。他说道[①]：“‘共相’一词在我的意思是指具有可以用于述说许多个主体的这样一种性质的东西，‘个体’一词在我的意思是指不能这样加以述说的东西。”

一个专名词所指的东西就是“实体”，而一个形容词或类名（例如“人的”或“人”）所指的东西就叫作“共相”。实体是“这个”，而共相则是“这类”——它指事物的种类而不指实际的特殊事物。共相不是实体，因为它不是“这个”。（柏拉图的天上的床，对于那些能够看得见它的人来说，也是一个“这个”；但这正是亚里士多德所不同意于柏拉图的地方。）亚里士多德说，“任何一个共相的名词要成为一个实体的名词，似乎都是件不可能的事。因为……每个事物的实体都是它所特有的东西，而并不属于任何别的事物；但是共相则是共同的，因为叫做共相的正是那种能属于一个以上的事物的东西”。就此而论，这种说法的要旨就是共相不能自存，而只能存在于特殊的事物。

亚里士多德的学说表面上是极其平易的。假设我说“有足球赛这样一种东西”，大多数人会认为这种说法是明明白白的真理。但假如我是指足球赛可以没有足球运动员而存在，我就会很正当地被人认为是说着毫无意义的话了。同样地，人们也会认为有父母之道这样一种东西，但那只是因为有许多的父母；有甜美性这样一种东西，但那只是因为有许多甜美的事物；有红，但那只是因为有许多红的东西。并且这种依存关系被人认为并不是相互的：纵令踢足球的人永远没有踢过足球，但他们还是依然存在的；通常是甜的东西可以变成为酸的；而我的脸通常虽是红的，却也可以变成苍白而仍不失其为我的脸。我们就以这种方式被引到一种结论说，一个形容词其存在乃是有赖于一个专名词所意味的东西的，然而却不能反之亦然。我以为这就是亚里士多德的意思。在这一点上，正象在许多其他之点上一样，他的学说乃是一种常识上的偏见而加以学究式的表现。

但是要把这种理论弄得很精确，却不是件容易的事。假定说足球赛没有足球运动员就不能存在，但是它却很可以没有这个或那个足球运动员而照样存在。并且假定说一个人可以不踢足球而存在，然而他却不能不做任何事而存在。红的性质没有某个主体就不能存在，但是它却可以没有这个或那个主体而存在；同样地一个主体没有某种性质就不能存在，但是没有这样或那样性质它却能够存在。于是，用以区别事物与性质的那种假设的理由就似乎是虚幻的了。

事实上，作出这种区别的真正根据乃是语言学上的；它是从语法里面得出来的。我们有专名词、形容词和关系字；所以我们可以说：“约翰是聪明的，詹姆士是愚蠢的，约翰比詹姆士更高”。这里，“约翰”和“詹姆士”是专名词，“聪明的”和“愚蠢的”是形容词，而“更高”则是一个关系字。

---

① 《解释篇》，17a。

自从亚里士多德以来，形而上学家们都是形而上地在解释这些语法上的不同：约翰和詹姆士是实质，聪明和愚蠢则是共相。（关系字则被忽略过去了，或者是加以错误的解释。）或许我们若加以充分的注意就可以发见，有些形而上方面的不同是与这些语法上的不同有着某种关系的；但如果真是这样的话，那也只能是经过一个很长的过程，并须附带创造出一套人造的哲学语言。而这种语言将不包含象“约翰”和“詹姆士”这样的名字，以及象“聪明的”和“愚蠢的”这样的形容词；所有日常语言中的用字都必须经过分析，并且须被意义较不复杂的字所代替。一直要到完成了这件工作之后，对个体与共相的问题才可能做出恰如其分地讨论。当我们终于到达了能讨论它的时候，我们就会发见我们所讨论的问题与我们起初所设想的已经是大大不同了。

因此，若是我没有能够讲清楚亚里士多德的共相论，那乃是（我坚持认为）因为它本身就不清楚。但它的确是理念论上的一个进步，而且的确是涉及到了一个真正的而又非常重要的问题。

另有一个名词在亚里士多德和他的经院派的后继者们中间是非常重要的，那就是“本质”这个名词。这个名词和“共相”绝不是同义语。你的“本质”就是“你的本性所规定的你之为你”。可以说，它是你的那样一些属性，你若丧失了那些属性就不成其为你自己了。不仅是一个个体事物有本质，而且每种品类也都有本质。一种品类的定义就应该包括它的本质在内。后面我还要谈到“本质”这一概念与亚里士多德逻辑的关系。目前我只需说，我觉得它是头脑混乱的一种举动，是根本不可能精确的。

亚里士多德形而上学的另一点，就是“形式”与“质料”的区别。（必须了解：与“形式”相对立的那种意义上的“质料”，是不同于与“心灵”相对立的“物质”的。）[①]

这里亚里士多德的理论也有一种常识的基础，但是这里柏拉图式的改造却比在共相问题上更为重要。我们可以从一个大理石像着手；在这儿大理石是质料，而雕刻家所塑造的形状便是形式。或者，用亚里士多德的例子，如果一个人制造了一个铜球，那末铜便是质料，球状便是形式；以平静的海为例，水便是质料，平静便是形式。至此为止，一切全都是简单的。

他继续说，正是凭借着形式，质料才成为某种确定的东西，而这便是事物的实质。亚里士多德的意思似乎就是平易的常识：一件“东西”必定是有界限的，而界限便构成了它的形式。例如说，有一定体积的水：用一个瓶子装起来的任何一部分水就能够和其余的水划分开来，于是这一部分就变成为一件“东西”；但是只要这一部分无法和其余的浑然一体的物质划分开来，它就不是一件“东西”。一个雕像是一件“东西”，而它所由以构成的大理石则在某种意义上仍然照旧是一块石头的一部分，或者是一片山石的内容的一部分，而并没有变化。我们不会自然而然地说，是形式才造成了实质性；但这是因为原子假说已经在我们的想象中根深蒂固的缘故。然而，每一个原子，假如它是一件“东西”的话，则也还是靠了它得以与其他的原子划清界限才成为一件“东西”的，因此在某种意义上也就有一个“形式”。

现在我们就来看一种新的表述，这种新的表述乍看起来似乎是很困难的。他告诉我们说，灵魂是身体的形式。这里的“形式”并不意味着“形状”，那是很明白的事。后面我还会再谈到灵魂是身体的形式其意义是什么；目前

[①] “质料”、“物质”原文均为 matter。——译者

我只要说，在亚里士多德的体系里灵魂就是使身体成为一件东西的东西，它具有着目的的统一性以及我们认为与“有机体”这个名词相联系的种种特点。眼睛的目的是看，但是脱离开它的身体它就不能够看。事实上，那是灵魂在看。

因而看起来，似乎“形式”就是把统一性赋予某一部分物质的那种东西，而这种统一性通常（如果不是常常）总是目的论的。但“形式”却要比这多得多，而所多的部分又是非常之难于理解的。

他告诉我们说，一件事物的形式就是它的本质和它的原始实质。形式是有实质的，虽然共相是没有实质的。当一个人制作一个铜球的时候，质料和形式二者都已经存在了；他所做的全部工作只是把二者结合在一起而已；这个人并不制造形式，正象他并不制造铜一样。并非每件事物都是有质料的；有许多永恒的事物，其中除了那些能在空间中移动的而外，就都没有质料。事物由于获得了形式便增加了现实性，没有形式的质料只不过是潜能而已。

形式是实质，它独立存在于它所由以体现的质料之外，——这种观点似乎把亚里士多德暴露在他自己所用以反对柏拉图理念说的论证之下了。他的形式原意是指某种与共相迥然不同的东西，可是它却又具有许多同样的特点。他告诉我们说形式比质料更加实在：这就使人联想到理念具有唯一的实在性。看起来似乎亚里士多德对于柏拉图形而上学实际上所做的改变，比起他自己所以为的要少得多。策勒尔就采取的是这种见解，他在论到质料与形式的问题时说：[①]

> “然而，关于亚里士多德在这个题目上之所以缺乏明晰性，其最后的解释可以从下列的事实里找到，即——我们将会看到——他从柏拉图想把理念加以实体化的倾向之下，只会把自己解放出来了一半。‘形式’之于他，正如‘理念’之于柏拉图一样，其本身就具有一种形而上的存在，它在规定着一切个别的事物。尽管他是那么样尖锐地在追踪着理念从经验之中生长出来的过程，然而同样真确的是这些理念，尤其是当它们离开经验与直接的知觉最远的时候，终于还是由一种人类思想的逻辑产物转变成了一种超感世界的直接表象，并且在这种意义上还转变成了一种理智直觉的对象”。

我看不出来亚里士多德对于这一批评怎么能够找到一个答复。

我所能想象的唯一答案就是，他应该主张没有两件事物可以有同一的形式。假如一个人制造了两个铜球，（我们必须说）每一个就都有它自己特殊的圆性，这一特殊的圆性既是实质的又是个别的，既是一般“圆性”的例子，但又并不等同于一般的“圆性”。我并不以为上面我所引的各段话很能支持这种解说。而且它还可能受到一种反驳，即特殊的圆性在亚里士多德的观点里应该是不可知的；然而他的形而上学在本质上却又是说，随着形式的愈来愈多和质料的愈来愈少，事物也就逐渐地越来越可知。这若要和他的其它观点能相符合，那就必须让形式能体现在许多的个体事物之中。如果他要说有多少个球形的事物就有多少种形式（这些形式是球性的事例），那末他就必须对他的哲学做出根本的修改。例如，他的那种每一形式即等同于它的本质的观点，就和上面所提示的这条出路无法相容。

亚里士多德哲学中质料与形式的学说，是和潜能与现实的区别相联系着

[①] 《亚里士多德》，卷一，第 204 页。

的。单单质料就被想成是形式的一种潜能；某一事物在变化以后要比在变化以前具有更多的形式，在这种意义上一切变化就都是我们会称之为“演化”的那种东西。凡是具有更多的形式的，则被认为是更“现实的”。神是纯形式与纯现实；因此神就不能有变化。我们可以看出这种学说乃是乐观主义的与目的论的：在这种学说里，整个宇宙以及宇宙中的万物都在朝向某种不断地变得比过去更为美好的事物而发展着。

潜能这一概念在某些方面是非常便当的，只须我们在使用它时能够把我们的表述翻译成为不包括这一概念在内的一种形式。“一块大理石是一座潜在的雕像”，这就是说，“从一块大理石里经过适当的加工就可以产生出来一座雕像”。但是当潜能用来作为一种根本的不可简化的概念时，它就往往隐蔽着思想的混乱了。亚里士多德对它的应用是他体系中的缺点之一。

亚里士多德的神学是很有趣的，并且和他的形而上学的其余部分有着密切的联系，——的确“神学”乃是他用以称呼我们叫做“形而上学”的那种东西的名字之一。（我们所知道以形而上学命名的那本书，亚里士多德本人并不是那样称呼它的。）

他说有三种实质：即，一种是可感觉的又可毁灭的，一种是可感觉的但不可毁灭的，再一种是既不可感觉的又不可毁灭的。第一类包括植物和动物，第二类包括天体（亚里士多德相信它们除了运动而外是没有变化的），第三类包括人的理性的灵魂以及神。

证明神的主要论据就是最初因：必须有某种事物产生运动，而这种事物的本身必须是不动的，是永恒的，是实质和现实。亚里士多德说，欲望的对象与思想的对象就以这种方式造成了运动，而它们本身则是不动的。从而神就由于被爱而产生了运动，然而其他一切运动的原因则都是由于其本身在运动着而起作用的（好象一个台球那样）。神是纯粹的思想；因为思想是最好的东西。“生命也属于神，因为思想的现实就是生命，而神就是那种现实；而神的自我依存的现实就是最好的永恒的生命。因此我们说神是一个永恒的最好的生物，从而永恒不断的生命与延续就都属于神；因为这就是神”。（1072 b）

“由以上所说的就可以明白，有一种既永恒又不动并且独立于可感觉的事物之外的实质。也已经证明了这种实质不能有任何大小，而是既不包含许多部分，又是不可分割的。……并且也已经证明了它是无感觉的、不可移动的；因为其他一切的变化都必须先有位置的变化”。（1073 a）

神并不具备基督教的神明的那些属性，因为除了完美（亦即神自身）而外若再想到任何别的东西，就会有损于神的完美性了。“它自身必定就是神圣的思想在思想着（因为它是万物中最优异的），而它的思想就是对思想的思想”（1074 b）。我们必须推论说，神并不知道我们这个地上世界的存在。亚里士多德也象斯宾诺莎一样坚持说，尽管人必须爱神，但是神要爱人却是不可能的事。

神不能定义为“唯一不动的推动者”。反之，天文学的研究得到的结论是有四十七个或五十五个不动的推动者（1074 a）。这些不动的推动者与神的关系并没有说明白；的确，最自然的解释应该是有四十七个或五十五个神。因为在上述论神的一段话之后，亚里士多德又继续说：“我们绝不能忽略这个问题，不管我们是设想只有一个这样的实质还是不止一个”，紧接着他就谈到那个得出了四十七个或五十五个不动的推动者的论证。

不动的推动者这一概念，是一个难于理解的概念。对于一个近代人的头脑说来，一种变化的原因似乎必须是在此以前的另一个变化；并且宇宙若曾完全静止的话，那末宇宙就会永远都是静止的。要了解亚里士多德的意思，我们就必须谈到亚里士多德关于原因的说法。按照他的说法，有四种原因；它们分别地叫做质料因、形式因、动力因和目的因。让我们再举那个塑像的人为例。雕像的质料因就是大理石，形式因就是要塑造的这座像的本质，动力因就是凿子与大理石相接触，而目的因就是雕刻家心目中的目的。在近代的术语里，“因”这个字是只限于动力因的。不动的推动者可以看作是一种目的因：它为变化提供了一个目的，而那本质上就是朝着与神相似的一种演化。

我说过亚里士多德并不是宗教气质很深厚的，不过这话只有部分的真确。我们也许可以多少是很随便地把他的宗教这一面解说如下：

神作为纯粹思想、幸福、完全的自我实现，是永恒存在的，并没有任何未曾实现的目的。反之，感觉世界则是不完美的，但它有生命、欲念、属于不完美那类的思想以及热望。一切生物都在多少不同的程度上察觉到神，并且是被对神的敬爱所推动而行动着的。这样，神就是一切活动的目的因。变化就在于赋予质料以形式，但当其涉及到可感觉的事物时，则始终有一种质料作为下层基础惟有神才只包涵着形式而没有质料。世界就在不断地朝着更大程度的形式而演进，并且这样就日愈变得更近似于神。但是这一过程是不可能完成的，因为质料并不能全然被消灭。这是一种进步与演化的宗教，因为砷的静态的完美仅只是通过有限的存在对于神所怀的爱而在推动着世界的。柏拉图是数学的，而亚里士多德则是生物学的；这就说明了他们两人宗教的不同。

然而这样便会是对亚里士多德的宗教的一种片面的见解了；其实，亚里士多德还具有着希腊人那种对静态的完美的爱好，以及希腊人的那种偏爱静观而不爱行动。他的灵魂学说就表明了他的哲学的这一面。

亚里士多德究竟有没有以任何形式教导过灵魂不朽说，这在注释者们之间是一个伤脑筋的问题。阿威罗伊认为亚里士多德不曾教导过；而阿威罗伊在基督教国家里是有许多追随者的，其中最极端的就被人叫作伊壁鸠鲁派，但丁发见这些人都在地狱里。事实上，亚里士多德的学说是复杂的，很容易被误解。在他的《论灵魂》一中里，他把灵魂看成是与身体结合在一起的，并且嘲笑了毕达哥拉斯派的轮回学说（407b）。似乎灵魂是随身体而消灭的：“因此无可怀疑，灵魂与它的身体是不可分的”（413　a）；但是他随即又补充说道：“或者，无论如何，灵魂的某些部分是如此的”。身体与灵魂的关系即质料与形式的关系：“灵魂必定是在一个物体的形式的内部就潜存着生命的那种意义上的一种实质。但是实质是现实，因而灵魂就是具有上述特征的身体的现实”（412　a）。灵魂“是与事物本质的规定公式相符合的那种意义上的实质。这意思就是说，它是一个具有上述规定的特性（按指具有生命）的身体的‘本质的东西’”（412　b）。“灵魂是一个潜存着生命的自然体的第一级的现实。上述的这种自然体便是一个有机组织的身体”（412a）。如果问灵魂和身体究竟是不是一个，那就象问蜡和以模型铸出来的蜡的形象是不是一个，是同样地没有意义了（412　b）。自我滋养是植物所具有的唯一的精神能力（412a）。灵魂是身体的目的因（414a）。

在这部书里，亚里士多德区别了“灵魂”与“心灵”，把心灵提得比灵

魂更高，更不受身体的束缚。谈过了灵魂与身体的关系之后，他说道：“心灵的情况是不同的；它似乎是植于灵魂之内的一种独立的实质，并且是不可能被毁灭的”（408 b）。又说：“我们还没有关于心灵或者思维能力的证据；它似乎是一种大不相同的灵魂，有如永恒的东西之不同于可消逝的东西那样；唯有它才能孤立存在于其他一切的精神能力之外。由于以上所述显然可见（尽管有些相反的说法），灵魂的其他一切部分都是不能单独存在的”(413 b）。心灵是我们的一部分，它能理解数学与哲学；它的对象是没有时间性的，所以它本身也就被看成是没有时间性的。灵魂是推动身体并知觉可感觉的对象的东西；它以自我滋养、感觉、思维与动力为其特征（413 b）；但是心灵则具有更高的思维功能，它与身体或感觉无关。因此心灵就可以是不朽的，虽说灵魂的其他部分都是不能不朽的。

要了解亚里士多德的灵魂学说，就必须记得灵魂是身体的“形式”，而空间的形状则只是“形式”的一种。那末灵魂与形状之间的共同之点又是什么呢？我以为共同之点就是两者都把统一性赋给了某一定量的质料。一块大理石里面后来将要变为一座雕像的那一部分，现在还不曾与大理石的其他部分区分开来；它现在还不是一件“东西”，并且也没有任何的统一性。但是在雕刻家塑造了这座雕像之后，它就有了由它的形状而得到的统一性。灵魂最本质的特征——灵魂就是以此而成为身体的“形式”的——就是它使身体成为了一个有机的整体，并且作为一个统一体而有其目的。一个单独的器官所具有的目的是在它的自身之外的；例如眼睛在孤立时就不能看。所以有许多事情，尽管当以一个作为整体的动物或植物为其主体时，是可以那么说的；但是对于它的任何一部分可就不能也那么说了。正是在这种意义上，有机组织或者说形式才能赋予实质性。凡是赋予植物或动物以实质性的，亚里士多德便称之为“灵魂”。但是“心灵”却是另一种不同的东西，与身体的联系也不那么密切；也许它是灵魂的一部分，但是它却只为很少数的一小部分生物所具有（415c）。作为思辨过程的心灵并不能成为运动的原因，因为它永远不会想到一切实际的东西，也永远不会说应该避免什么或者应该追求什么（432b）。

《尼各马可伦理学》一书中提出了类似的学说，虽然在术语上略有改变。灵魂里面有一种成份是理性的，有一种成份是非理性的。非理性的部分有两重：即，在各种生物（包括植物）之中都可以发见的生长部分与只存在于一切动物的嗜欲部分（1102b）。理性灵魂的生活就在于沉思，这是人的完满的幸福，尽管并不能完全达到。“这样的一种生活对于人恐怕是太高了：因为人并不是就其作为一个人便可以这样生活的，而是就他身中有着某种神圣的东西存在，他才能如此的；并且它的活动之优越于其他各种（实际的）德行的作用，正与它之优越于我们复合的本性的程度是一样的。所以，如果与人比较起来理性乃是神圣的，那末与人的生活比较起来符合于理性的生活也就是神圣的。但是我们绝不能听从有些人的话，那些人劝告我们说我们既是人就该去想人的事情，既然有死就该去想有朽的事物。我们应当是尽我们的力量使自己不朽，尽最大的努力依照我们生命中最美好的东西而生活；因为即使它在数量上很小，但是它在力量上和价值上却远远超过了一切事物”（1177b）。

从这些段话看来，则似乎个性——这是区别开一个人与另一个人的东西——是与身体和非理性的灵魂相联系着的，而理性的灵魂或者心灵则是神圣

的、非个人的。一个人喜欢吃蠔肉而另一个人喜欢吃菠萝；这就区别开了人与人。但是当他们都想到乘法表的时候，只要他们想得正确，他们之间就没有任何的分别了。非理性的灵魂把我们区分开来；而有理性的灵魂则把我们结合起来。因此心灵的不朽或理性的不朽并不是个别的人的个人不朽，而是分享着神的不朽。我们看不出亚里士多德是相信柏拉图以及后来基督教所教导的那种意义上的个人的灵魂不朽的。他只是相信就人有理性而论，他们便分享着神圣的东西，而神圣的东西才是不朽的。人是可以增加自己天性中的神圣的成份的，并且这样做就是最高的德行了。可是假如他真的完全成了功的话，他也就会不再成其为一个个别的人而存在了。这也许并不是对于亚里士多德的话的唯一可能的解释，但是我以为这却是最为自然的解释。

第二十章　亚里士多德的伦理学

在亚里士多德的全部著作中，关于伦理学的论文有三篇，但是其中有两篇现在都公认是出于弟子们的手笔。第三篇，即《尼各马可伦理学》，绝大部分的可靠性始终是没有问题的，但是就在这部书里面也有一部分（即卷五至卷七）被许多人认为是从他弟子的某篇著作里收进来的。然而，我将略掉这些争论纷纭的问题，而把这部书当作是一整部书、并且当作是亚里士多德的著作来处理。

亚里士多德的伦理观点大体上代表着他那时有教育的、有阅历的人们的流行见解。它既不象柏拉图的伦理学那样地充满着神 秘的宗教；它也不赞许象在《国家篇》里可以看到的那种关于财产与家庭的非正统的理论。凡是既不低于也不高于正派的循规蹈矩的水平的公民们，对于他们认为应该用以规范自己行为的那些原则，都可以在这部伦理学里面找到一套有系统的阐述。但是要求任何更多的东西的人，就不免要失望了。这部书投合了可尊敬的中年人的胃口，并且被他们用来，尤其是自从十七世纪以来，压抑青年们的热情与热诚。但是对于一个具有任何感情深厚的人，它却只能令人感到可憎。

他告诉我们说，善就是幸福，那是灵魂的一种活动。亚里士多德说，柏拉图把灵魂分为理性的与非理性的两个部分是对的。他又把非理性的部分分为生长的（这是连植物也有的）与嗜欲的（这是一切动物都有的）。当其所追求的是那些为理性所能赞许的善的时候，则嗜欲的部分在某种程度上也可以是理性的。这一点对于论述德行有着极其重要的意义；因为在亚里士多德，理性本身是纯粹静观的，并且若不借助于嗜欲，理性是绝不会引向任何实践的活动的。

相应于灵魂的两个部分，就有两种德行，即理智的与道德的。理智的德行得自于教学，道德的德行则得自于习惯。立法者的职务就是通过塑造善良的习惯而使公民们为善。我们是由于做出了正直的行为而成为正直的，其他的德行也是一样。亚里士多德以为我们由于被迫而获得善良的习惯，但是到时候我们也就会在做出善良的行为里面发见快乐。这就令人联想到哈姆雷特对他母亲说的话：

即使您已经失节，也得勉力学做一个贞节妇人的样子。
习惯虽然是一个可以使人失去羞耻的魔鬼，
但是它也可以做一个天使，
对于勉力为善的人，
它会用潜移默化的手段，
使他徒恶从善。[①]

现在我们就来看他那个有名的中庸之道的学说。每种德行都是两个极端之间的中道，而每个极端都是一种罪恶。这一点可以由考察各种不同的德行而得到证明。勇敢是懦怯与鲁莽之间的中道；磊落是放浪与猥琐之间的中道；不亢不卑是虚荣与卑贱之间的中道；机智是滑稽与粗鄙之间的中道；谦逊是羞涩与无耻之间的中道。有些德行却似乎并不能适合这种格式，例如真理性。亚里士多德说真理性是自夸与虚伪之间的中道（1108a），但是这只能适用于有关自己个人的真理性。我看不出任何广义的真理性可以适合于这个格式。

[①] 译文采自朱生豪译《莎士比亚戏剧集》，第 4 卷（作家出版社，1954 年版，第 238 页）。——译者

从前有一位市长曾采用过亚里士多德的学说；他在任期结束时讲话说，他曾经力图在一方面是偏私而另一方面是无私这两者之间的那条狭窄的路线上前进。把真理性视为是一种中道的见解，似乎也差不多是同样地荒谬。

亚里士多德关于道德问题的意见，往往总是当时已经因袭成俗的那些意见。在某些点上，它们不同于我们时代的见解，而主要地是在与贵族制的某种形式有关的地方。我们认为凡是人，至少在伦理理论上，就都有平等的权利，而正义就包涵着平等；亚里士多德则认为正义包涵着的并不是平等而是正当的比例，它仅只在某些时候才是平等（1131b）。

一个主人或父亲的正义与一个公民的正义并不是一回事；因为奴隶或儿子乃是财产，而对于自己的财产并不可能有非正义（1134b）。然而谈到奴隶，则关于一个人是否可能与自己的奴隶作朋友的这个问题上，亚里士多德的学说却略有修正：“这两方之间是没有共同之处的；奴隶是活的工具。……所以作为奴隶，一个人就不能和他作朋友。但是作为人，则可以和他作朋友；因为在任何人与任何别人之间——只要他们能共有一个法律的体系或者能作为同一个协定中的一方，——都似乎是有某种正义的；因此就他是一个人而言，则还是可以和他有友谊的”（1161b）。

如果儿子很坏，一个父亲可以不要儿子；但是一个儿子却不能不要父亲，因为他有负于他父亲的远不是他自己所能报答的，特别是他的生命（1163b）。在不平等的关系上面，这是对的；因为每个人所受的爱都应该与自己的价值成比例，因此在下者之爱在上者就应该远甚于在上者之爱在下者：妻子、孩子和臣民之爱丈夫、父母与君主，应该更有甚于后者对于前者的爱。在一个良好的婚姻里，“男人依照他的价值、并就一个男人所应该治理的事情来治家，而把那些与女人相称的事情交给女人去做”（1160a）。男人不应该管理女人分内的事；而女人尤其不应该管理男人分内的事，就象有时候当女人是一个继承人的时候所发生的情形那样。

亚里士多德所设想的最好的个人，是一个与基督教的圣人大不相同的人。他应该有适当的骄傲，并且不应该把自己的优点估价过低。他应该鄙视任何该当受鄙视的人（1124b）。亚里士多德关于骄傲或者说恢宏大度[①]的人的描叙是非常有趣的；它表明了异教伦理与基督教伦理之间的差异，以及尼采把基督教视为是一种奴隶道德之所以有道理的意义何在。

> 恢宏大度的人既然所值最多，所以就必定是最高度的善，因为较好的人总是所值较高，而最好的人则所值最高。因此，真正恢宏大度的人必定是善良的。各种德行上的伟大似乎就是恢宏大度的人的特征。逃避危难、袖手旁观、或者伤害别人，这都是与一个恢宏大度的人最不相称的事，因为他——比起他来，没有什么是更伟大的了——为什么要去做不光彩的行为呢？……所以恢宏大度似乎是一切德行的一种冠冕；因为是它才使得一切德行更加伟大的，而没有一切德行也就不会有它。所以真正做到恢宏大度是很困难的；因为没有性格的高贵与善良，恢宏大度就是不可能的。因而恢宏大度的人所关怀的，主要地就是荣誉与不荣誉；并且对于那些伟大的、并由善良的人所赋给他的荣誉，他会适当地感到高兴，认为他是在得到自己的所值，或者甚至于是低于自己的所值；因为没有一种荣誉是能够配得上完美的德行的，但既然再没有别的更伟大

[①] 希腊文的这个字实际上的意义是“灵魂伟大的”，通常都译作“恢宏大度”，但

的东西可以加之于他，于是他也就终将接受这种荣誉；然而从随便一个人那里以及根据猥琐的理由而得的荣誉他是要完全加以鄙视的，因为这种荣誉是配他不上的，并且对不荣誉也同样是如此，因为那对他是不公正的。……为了荣誉的缘故，则权势和财富是可以愿望的；并且对于他来说，甚至于连荣誉也是一件小事，其他的一切就更是小事了。因而恢宏大度的人被人认为是蔑视一切的。……恢宏大度的人并不去冒无谓的危险，……但是他敢于面迎重大的危险，他处于是牛津版则译作“骄傲”。在近代的用法里，没有一个字能够完全表示亚里士多德的意义，但是我愿意用“恢宏大度”，所从我在以上录自牛津版译文的引文里，就把“骄傲”换成了“恢宏大度”这几个字。危险的时候，可以不惜自己的生命，他知道在有些情形之下，是值得以生命为代价的。他是那种施惠于人的人，但是他却耻于受人之惠；因为前者是优异的人的标志，而后者则是低劣的人的标志。他常常以更大的恩惠报答别人；这样原来的施惠者除了得到报偿而外，还会有负于他。……恢宏大度的人的标志是不要求或者几乎不要求任何东西，而且是随时准备着帮助别人，并且对于享有高位的人应该不失其庄严，对于那些中等阶级的人也不倨傲；因为要高出于前一种人乃是一桩难能可贵的事，但是对于后一种人便很容易如此了，意态高昂地凌慢前一种人并不是教养很坏的标志，但是若对于卑微的人们也如此，那就正象是向弱者炫耀力量一样地庸俗了。……他又必须是爱憎鲜明的，因为隐蔽起来自己的感情——也就是关怀真理远不如关怀别人的想法如何——乃是懦夫的一部分。……他尽情地议论，因为他鄙夷一切，并且他总是说真话的，除非是当他在对庸俗的人说讽刺话的时候。……而且他也不能随便赞美，因为比起他来，没有什么是显得重大的。……他也不是一个说长道短的人，因为既然他不想受人赞扬也不想指责别人，所以他就既不谈论他自己也不谈论别人。……他是一个宁愿要美好但无利可图的东西，而不愿要有利可图又能实用的东西的人。……此外，应该认为徐行缓步对于一个恢宏大度的人是相称的，还有语调深沉以及谈吐平稳。……恢宏大度的人便是这样；不及于此的人就不免卑躬过度，而有过于此的人则不免浮华不实”（1123b—1125a）。这样一个虚伪的人会象个什么样子，想起来真是让人发抖。

无论你对恢宏大度的人作何想法，但有一件事是明白的：这种人在一个社会里不可能有很多。我的意思并不仅仅是在一般的意义上说，因为德行很困难，所以就不大容易有很多有德的人；我的意思是说，恢宏大度的人的德行大部分要靠他之享有特殊的社会地位。亚里士多德把伦理学看成是政治学的一个分支，所以他在赞美了骄傲之后，我们就发见他认为君主制是最好的政府形式，而贵族制次之；这是没有什么可奇怪的。君主们和贵族们是可以“恢宏大度”的，但是平凡的公民们若也要试图照着这种样子生活起来，那就不免滑稽可笑了。

这就引起了一个半伦理、半政治的问题。一个社会由于它的根本结构而把最好的东西只限之于少数人，并且要求大多救人只满足于次等的东西，我们能不能认为这个社会在道德上是令人满意的呢？柏拉图和亚里士多德的回答是肯定的，尼采也同意他们的看法。斯多葛派、基督教徒和民主主义者的回答都是否定的。但是他们答复否定时的方式却有很大的不同。斯多葛派和早期基督徒认为最大的美好就是德行，而外界的境遇是不能够妨碍一个人有

德的；所以也就不需要去寻求一种正义的制度，因为社会的不正义仅只能影响到不重要的事情。反之，民主主义者则通常都主张，至少就有关政治的范围而论，最重要的东西乃是权力和财产；所以一个社会体系如果在这些方面是不正义的，那便是他所不能接受的了。

斯多葛-基督教的观点要求一种与亚里士多德大不相同的道德观念,因为他们必须主张德行对于奴隶和奴隶主乃是同样可能的。基督教伦理学不赞成骄傲，亚里士多德则认为骄傲是一种德行；基督教赞美谦卑，亚里士多德则认为谦卑是一种罪恶。柏拉图和亚里士多德都把理智的德行估价得高于一切，但是基督教却把它完全勾消了，为的是使穷人和卑贱的人也能象任何别的人一样地有德。教皇格雷高里第一严厉地谴责过一位主教，因为这位主教教人念文法。

最高的德只能是少数人的，亚里士多德的这种观点在逻辑上是和他把伦理学附属于政治学的观点相联系着的。如果目的是在于好的社会而非好的个人，那末好的社会可以是一个有着隶属关系的社会。在管弦乐里第一小提琴要比双簧管更重要得多，虽说两者对于全体的优美都是必需的。给予每一个人以对于作为一个孤立的个人来说是最好的东西，——根据这条原则是不可能组织成一支管弦乐队的。同样情形也适用于近代的大国政府，不管它是多么的民主。近代民主国家与古代民主国家不同，它把大权交给了某些特选的个人，例如总统或者首相，并且必然要期待着他们具有种种不能期待于平凡的公民的优点。当人们不是以宗教的或政治争论的词句来思想的时候，人们大都会认为一个好总统要比一个好瓦匠更受人尊敬。在民主国家里，一个总统并不被人期待成为完全象亚里士多德的恢宏大度的人的那种样子，然而人们却仍然期待他能与一般的公民有所不同，并且能具有某些与他的职位相关的优点。这些特殊的优点也许并不被人认为是“伦理的”，但那乃是因为我们使用这个字的意义要比亚里士多德使用这个字的意义来得更狭隘得多。

基督教教条的结果，使得道德与别的优点之间的区别变得要比希腊的时代更为尖锐得多。一个人能成为大诗人或大作曲家或大画家，这是一个优点，但却不是道德的优点；我们并不认为他具有了这种才干就是更有德的，或者是更容易进入天堂的。道德的优点仅仅涉及于意志的行为，也就是说在各种可能的行为途径中能做出正当的选择来。[①]人们不会因为我不知道怎样写歌剧，而责备我不曾写出歌剧来。正统的观点是：只要有两种可能的行为途径时，良心就会告诉我说哪一条是正当的，而选择另一条便是罪恶。德行主要的是在于避免罪恶，而不在于任何积极的东西。我们没有理由要期待一个受过教育的人比一个没有受过教育的人，或者一个聪明人比一个愚蠢的人，在道德上更为优越。于是许多具有重大社会意义的优点，就以这种方式而被排斥在伦理学的领域之外了。在近代的用法上，“不道德的”这个形容词要比“不可愿望的”这个形容词的范围更狭隘得多。意志薄弱是不可愿望的，但并非是不道德的。

然而，也有许多近代哲学家不曾接受这种伦理观点。他们认为应该首先给善下定义，然后再说我们的行为应该怎样才能实现善。这种观点更有似于亚里士多德的观点，因为亚里士多德认为幸福就是善。的确，最高的善是只

[①] 的确亚里士多德也说到过这一点（1105a），但是就亚里士多德的原意来说，其后果却不如基督教的解释那样地影响深远。

为哲学家才敞开大门的，但是对亚里士多德来说，这一点却并不能成为对于这种理论的反驳。

伦理学的学说，按照它们之把德行视为是一种目的抑或是一种手段，可以分为两类。亚里士多德大体上采取的观点是，德行乃是达到一种目的（即幸福）的手段。“目的既是我们所愿望的，手段既是我们所考虑并选择的，所以凡与手段有关的行为就必须是既与选择相符的而又是志愿的。德行的实践是与手段相联系着的”（1113b）。但是德行还有另一种意义，在那种意义上它是包括在行为的目的之内的：“人类的善，是灵魂在一个完美的生活里依照德行而活动”（1098a）。我以为亚里士多德会说，理智的德行是目的而实践的德行则仅仅是手段。基督教的道德学家认为，虽然道德行为的后果一般都是好的，但却比不上道德行为的本身那样地好；道德行为之为人重视乃是因为它们本身的缘故，而不是因为它们的效果。另一方面，凡是把快乐认为是善的人，则都把德行仅仅看做是手段。除非把善就定义为德行，此外任何别的定义都会有同样的结果，即，德行只是达到德行本身之外的善的手段。在这个问题上我们已经说过，亚里士多德大体上，虽然并不完全，同意有些人所认为的伦理学的第一要义就是要给善下定义，而德行则被定义为是趋向于产生出善来的行为。

伦理学对政治学的关系还提出了另一个相当重要的伦理问题。假定正当的行为所应该追求的善就是整个集体的、或者最后是全人类的好处；那么这种社会的好处是否就是个人所享受的好处的总合呢，还是它根本上乃是某种属于全体而并不属于部分的东西呢？我们可以用人体做类比来说明这个问题。快乐大部分是和身体的各个部分相结合在一起的，但是我们把它们认为是属于作为一个整体的人的；我们可以享受一种愉快的气味，但是我们知道单单有鼻子是不能享受到它的。有些人主张在一个组织严密的集体里，也有许多优越性与此类似乃是属于全体的而不是属于任何部分的。如果他们是形而上学家，他们就可以象黑格尔一样地主张凡是好的性质都是宇宙整体的属性；但是他们一般地总会补充说，把善归之于一个国家要比归之于一个个人更少错误些。这种观点可以逻辑地叙述如下。我们可以用各种各样的谓语来形容一个国家，而这些谓语却是不能用来形容它的个别成员的，——例如它是人口众多的、疆域广阔的、强大有力的等等。我们这里所考查的这种观点就把伦理的谓语也放在这一类里面，这种观点是说伦理的谓语仅只是加以引申之后才能属于个人。一个人可以属于一个人口众多的国家或者属于一个美好的国家；但是据他们说这个人却不就是美好的，正犹如他不是人口众多的一样。这种观点曾广泛地为德国的哲学家们所持有，但这并不是亚里士多德的观点，除了他的正义的概念可能在某种程度上是例外。

《伦理学》一书有相当一部分是专门讨论友谊的，包括了有关感情的一切关系在内。完美的友谊只可能存在于善人之间，而且我们不可能和很多的人作朋友。我们不应该和一个比自己地位高的人作朋友，除非他有更高的德行可以配得上我们对他所表示的尊敬。我们已经看到在不平等的关系之中，例如夫妻或父子的关系之中，在上者应当受到更多的爱。所以不可能与神做朋友，因为他不能爱我们。亚里士多德又讨论一个人究竟能不能和自己做朋友，并且断言唯有自己是一个善人时，这才有可能；他肯定说罪恶的人时时都在恨着自己。善良的人应该爱自己，但是应该高贵地爱自己（1169a）。在不幸的时候，朋友们是一种安慰；但是我们不应该由于寻求他们的同情而使

得他们烦恼，就象女人或者女人气的男人所做的那样（1171b）。并不仅仅是在不幸之中才需要朋友，因为幸福的人也需要朋友来共享自己的幸福。“没有人愿意在只有他独自一人的条件之下而选择全世界的，因为人是政治的动物，是天性就要和别人生活在一起的一种动物”（1169b）。他说的所有关于友谊的话都是合情合理的，但没有一个字是超出常识之上的。

亚里士多德在讨论快乐的时候也表现了他的通情达理，而柏拉图却多少是以苦行的眼光来看待快乐的。快乐，按亚里士多德的用法，与幸福不同，虽说没有快乐就不能有幸福。他说关于快乐的观点有三种：（1）快乐从来都是不好的；（2）有些快乐是好的，但大多数的快乐则是不好的；（3）快乐是好的但并不是最好的。他反驳第一种观点所根据的理由是：痛苦当然是不好的，因此快乐就必定是好的。他很正确地谈到，说一个人挨打时也可以幸福的这种说法乃是无稽之谈：某种程度上的外界的幸运对于幸福乃是必要的。他也抛弃了认为一切快乐都是身体上的快乐的那种观点；万物都有某种神圣的成份，因此都有可能享受更高等的快乐。善人若不是遭遇不幸，总会是快乐的；而神则永远享受着一种单一而单纯的快乐（1152—1154）。

这部书的后一部分还有另一段讨论快乐的地方，它与以上所说的并不完全一致。在这里他论证说也有不好的快乐，然而那对于善良的人却并不是快乐（1173b），也许各种快乐在性质上是不同的（同上）；快乐是好是坏要视其是与好的还是与坏的活动联系在一起而定（1175b）。有些东西应该看得比快乐更重，没有一个人是会满足于以一个小孩子的理智而度过一生的，哪怕这种做法是快乐的。每种动物都有其自己的快乐，而人自己的快乐则是与理性联系在一起的。

这就引到了这部书中唯一不仅是常识感而已的学说。幸福在于有德的活动，完美的幸福在于最好的活动，而最好的活动则是静观的。静观要比战争，或政治，或任何其他的实际功业都更可贵，因为它使人可以悠闲，而悠闲对于幸福乃是最本质的东西。实践的德行仅能带来次等的幸福；而最高的幸福则存在于理性的运用里，因为理性（有甚于任何别的东西）就是人。人不能够完全是静观的，但就其是静观的而言，他是分享着神圣的生活的。“超乎一切其他福祉之上的神的活动必然是静观的”。在一切人之中，哲学家的活动是最有似于神的，所以是最幸福的、最美好的：

> 运用自己的理性并培养自己的理性的人，似乎是心灵既处于最美好的状态，而且也最与神相亲近。因为如果神是象人们所想的那样，对于人事有着任何关怀的话；那末他们之应该喜欢最美好的东西、最与他们相似的东西（即理性），以及他们之应该酬劳那些爱这种东西并尊敬这种东西的人，（因为那些人关怀着他们所亲爱的事物，而且做得既正当而又高贵，）——这些就都是理所当然的了。而这一切属性首先就属于哲学家，这一点也是明显不过的。因此哲学家就是最与神亲近的人。而凡是哲学家的人，大抵也就是最幸福的人了；从而哲学家就这样地要比任何别人都更为幸福（1179a）。

这段话实际上是《伦理学》一书的结论；随后的几段所谈到的则是向政治学的过渡。

现在就让我们试着来决定，我们对于《伦理学》这部书的优缺点应该做何想法。与希腊哲学家们所探讨过的其他题目不同，伦理学至今还不曾做出过任何确切的、在确实有所发现的意义上的进步；在伦理学里面并没有任何

东西在科学的意义上是已知的。因此，我们就没有理由说何以一篇古代的伦理学论文在任何一方面要低于一篇近代的论文。当亚里士多德谈到天文学的时候，我们可以确切地说他是错了。但是当他谈到伦理学的时候，我们就不能以同样的意义来说他是错了或者对了。大致说来，我们可以用三个问题来追问亚里士多德的伦理学，或者任何其他哲学家的伦理学：（1）它是不是有着内在的自相一致？（2）它与作者其他的观点是不是相一致？（3）它对于伦理问题所作的答案是不是与我们自身的伦理情操相符合？对于第一个问题或第二个问题中的任何一个问题的答案如果是否定的，那末我们所追问的这位哲学家便是犯了某种理智方面的错误。但是如果对于第三个问题的答案是否定的，我们却没有权利说他是错了；我们只能有权利说我们不喜欢他。

让我们就根据《尼各马可伦理学》一书中所提出的伦理理论，来依次地考察这三个问题。

（1）除了某些不大重要的方面而外，这本书大体上是自相一致的。善就是幸福而幸福就在于成功的活动，这一学说是讲得很好的。但每种德行都是两个极端之间的中道的学说，尽管也发挥得很巧妙，却并不那么成功了，因为它不能应用于理智的静观；而据亚里士多德告诉我们说，理智的静观乃是一切活动中之最美好的。然而也可以辩解说，中庸之道的学说本来是只准备用之于实践的德行，而不是用之于理智的德行的。或许还有一点，那就是立法者的地位是多少有些暧昧的。立法者是要使儿童们和青年们能获得履行善良行为的习惯，这最后将引导他们在德行里面发见快乐，而无需法律的强制就可以使他们的行为有德。但显然地，立法者也同样可以使青年人获得坏习惯；如果要避免这一点的话，他就必须具有一个柏拉图式的卫国者的全部智慧；如果不能避免这一点，那么有德的生活是快乐的这一论证就不能成立。然而也许这个问题更多是属于政治学的，而不是属于伦理学的。

（2）亚里士多德的伦理学在每一点上都是和他的形而上学相一致的。的确，他的形而上学理论本身就是一种伦理上的乐观主义的表现。他相信目的因在科学上的重要性，这就蕴涵着一种信仰，即目的是在统御着宇宙发展的过程的。他认为变化，总的来说，乃是在体现着有机组织或者“形式”的不断增加的，而有德的行为归根结底则是有助于这种倾向的行为。他的实践伦理学大部分的确是并没有什么特别的哲学性，只不过是观察人事的结果罢了；然而他的学说中的这一部分尽管可以独立于他的形而上学之外，却并不是与他的形而上学不一致的。

（3）当我们拿亚里士多德的伦理口味来和我们自己相比较的时候，我们首先就发现——正如我们已经指出过的——必须要接受一种不平等，而那是非常引起近代人的反感的。他不仅仅对于奴隶制度，或者对于丈夫与父亲对妻子与孩子的优越地位，没有加以任何的反驳，反而认为最好的东西本质上就仅只是为着少数人的——亦即为着骄傲的人与哲学家的。因而大多数人主要地只是产生少数统治者与圣贤的手段，便似乎是当然的结论了。康德以为每个人自身都是一个目的，这可以认为是基督教所介绍进来的观点的一种表现。然而在康德的观点里却有一个逻辑的困难。当两个人的利益相冲突时，它就没办法可以得出一个决定来了。如果每个人的自身都是一种目的，我们又怎么能够达到一种原则可以决定究竟是哪一个应该让步呢？这样一种原则与其说要牵涉到个人，不如说必须牵涉到集体。就这个字的最广泛的意义而言，它必然是一种“正义”的原则。边沁和功利主义者都把“正义”解释为

“平等”：当两个人的利益相冲突时，正当的办法就是那种能产生最大量的幸福的办法；不管两个人是由谁来享受幸福，或者幸福在他们之间是怎样分配的。如果给予好人的要比给予坏人的更多，那乃是因为从长远看来赏善罚罪可以增加总的幸福，而不是由于有一种最后的伦理学说说好人应该比坏人值得更多。按这种观点，“正义”就在于仅只考虑到所涉及的幸福数量，而不是偏爱某一个个人或阶级而反对另一个人或阶级。希腊的哲学家们，包括柏拉图和亚里士多德在内，却具有着另一种迥然不同的正义观，而那是一种至今仍然在广泛流传着的正义观。他们认为——原来的根据源出于宗教——每个事物或人都有着它的或他的适当的范围，逾越了这个范围就是“非正义”的。有些人由于他们的性格或能力的缘故而有着比别人更广阔的范围，所以他们如果分享更大的幸福，那是并没有什么不正义的。亚里士多德把这种观点看做是理所当然的；但是这种观点之原始宗教的基础虽然在早期哲学家里面是显著的，可是在亚里士多德的著作里面却已经不再是很明显的了。

亚里士多德的思想里差不多完全没有可以称之为仁爱或慈爱的东西。人类的苦难——就他所查觉到的而论——并没有能在感情上打动他；他在理智上把这些认为是罪恶，但是并没有证据说这些曾使得他不幸福，除非受难者恰好是他的朋友。

更一般地来说，《伦理学》一书中有着一种感情的贫乏，那在希腊早期的哲学家之中是看不到的。在亚里士多德对人事的思辨里有着某种过分的自高自大与自满，凡是能使人彼此互相感到热情关切的一切东西似乎都被亚里士多德遗忘了。甚至于他对友谊的叙述也是淡淡的。没有迹象可以表明他曾经有过任何使得他很难以保持健全那类的经验；道德生活里的一切更深沉的方面显然都是为他所不知道的。我们可以说，他把人类经验里涉及到宗教的整个领域都给忽略了。他所说的都是对于一个生活安适但却缺乏感情的人可能有用的东西；但是对于那些被神或者被魔鬼迷住了的人，或者是外界的不幸把他们驱使到了绝望的人，亚里士多德对于这些人却没有说什么话。因为这些原因，尽管他的《伦理学》一书很有名，但按我的判断却是缺乏内在的重要性的。

第二十一章　亚里士多德的政治学

亚里士多德的政治学是既有趣而又重要的；——所以有趣，是因为它表现了当时有教养的希腊人的共同偏见，所以重要，是因为它成了直迄中世纪末期一直有着重要影响的许多原则的根源。我并不以为其中有很多东西对于今天的政治家是有任何实际用处，但是有许多东西可以有助于弄明白希腊化世界各个地方的党派冲突。亚里士多德对于非希腊化国家里的政府方法是不大留心的。他的确提到过埃及、巴比伦、波斯和迦太基，但是除了迦太基而外，其余都只是泛泛提到而已。他没有提到过亚历山大，对于亚历山大给全世界所造成的彻底变革他甚至于丝毫也没有察觉到。全部讨论都说的是城邦，他完全没有预见到城邦就要成为陈迹了。希腊由于分裂为许多独立的城邦，所以就成了一个政治试验室。但是这些实验能以适用的东西却自亚里士多德的时代以后就已不存在了，下迄中世纪意大利的城市兴起为止。亚里士多德所引据的经验在许多方面都更适用于较为近代的世界，而不是适用自从他这本书写成以后的一千五百年之中所曾存在过的任何世界。

他附带说了许多非常有趣的话，其中有些我们在谈到政治理论之前可以先说一说。他告诉我们说，幼利披底在马其顿王阿其老斯的宫廷里曾被一个名叫迪卡尼库斯的人骂他有口臭。国王为了让他息怒，就允许他鞭打迪卡尼库斯。他就这样做了。迪卡尼库斯等待过许多年以后才参与一次成了功的阴谋，把国王杀死了；但是这时幼利披底已经死了。他又告诉我们说应当在冬天吹着北风的时候受孕；又说必须小心翼翼地避免说下流的话，因为“可耻的话引人去做可耻的事”。又说除了在神殿里而外任何地方都不能容许猥亵，在神殿里则法律甚至于是允许秽言的。人们不应该结婚太早，因为如果结婚太早生下来的就会是脆弱的女孩子，妻子就会变得淫荡，而丈夫则会发育不全。结婚正当的年纪男人是三十七岁，女人是十八岁。

我们从这里面知道了泰勒斯曾被人嘲笑过他的贫穷，他就用分期付款的办法买下来所有的榨油器，于是就能够掌握榨油器的垄断价格。他做出这件事是要表明哲学家是能够搞钱的。如果哲学家终身贫穷的话，那是因为他们有着比财富更重要得多的事要去思想。然而这一切都是顺便提到的；现在我们就来谈更严肃的问题。

这部书开宗明义就指出国家的重要性；国家是最高的集体，以至善为目的。按照时间的次序，最先有家庭；家庭建筑在夫妻与主奴这两大关系上，这两者都是自然的。若干家庭结合成一乡；若干乡结合成一国，只须这种结合大得差不多足以自给。国家虽然在时间上后于家庭，但在性质上却优先于家庭，并且也优先于个人；因为“每一事物当其充分发展时，我们就把这称为是它的性质”，人类社会充分发展时就是国家，而全体是优先于部分的。这里所包含的概念是有机体的概念：他告诉我们说，当身体毁灭的时候，一只手就不再是一只手了。这个涵意就是，一只手是被它的目的——即拿取——所规定的，唯有当手与一个活着的身体结合在一起的时候才能够完成它的目的。同样，一个人也不能够完成他的目的，除非他是国家的一部分。亚里士多德说创立国家的人乃是最伟大的恩主；因为人若没有法律就是最坏的动物，而法律之得以存在则依靠国家。国家并不仅仅是一个为了进行交换与防止罪恶的社会：“国家的目的是善良的生活。……国家就是家庭与乡结合成为一种完美自足的生活，所谓完美自足的生活就是说幸福与荣誉的生活”

（1280b）。“ 政治社会的存在是为了高贵的行为，而不是仅仅为了单纯的共同相处 ”（1281a）。

一个国是由若干家组成的，每一家都包括一个家庭，所以讨论政治就应该从家庭开始。这一讨论的主要部分是有关于奴隶制的——因为在古代，奴隶总是算做家庭的一部分的。奴隶制是有利的、是正当的，奴隶天然应该低于主人。有些人生来就注定应该服从，另有些人生来就注定应该统治。一个天生就不属于自己而属于别人的人，生来就是一个奴隶；奴隶不应该是希腊人，而应该是其他精神低劣的下等种族（1255a 与 1330a ）。驯服的动物当被人统治时就更好得多，那些天生下等的人被优胜者所统治的时候情形也是一样。或许有人要问，以战俘做奴隶的办法究竟是不是有道理的呢；威力，例如在战争中使人获得胜利的那种威力，好象是蕴涵着更为优越的德行的样子，但是情形却往往并不如此。可是无论如何，对于那些虽然天生来应该受统治却不肯屈服的人而发动战争，那样的战争总是正义的（1256b）；而这就蕴涵着在这种情况之下把被征服者转化为奴隶就是正当的。这仿佛是足以为古往今来任何的征服者作辩护了；因为没有一个国家会承认自己天生来就应当是被统治的，所以对于自然意图的唯一证据就必须从战争的结果来推断。因此每一场战争里的胜利者就都是对的，被征服者就都是错的。这倒很能自圆其说。

其次就是关于贸易的讨论，这一讨论深刻地影响了经院学者们的善恶论。每件事物都有两种用途，一种是正当的，另一种是不正当的；例如一双鞋可以用来穿，这就是它的正当的用途，或者可以用来交换，这就是它的不正当的用途。因此一个必须靠卖鞋为生的鞋匠的身分就有些下贱了。亚里士多德告诉我们说，零售并不是发财致富的艺术中的一个自然部分（1257a）。发财致富的自然方式是巧妙的经营房产与地产。以这种方式所能得到的财富是有限度的，但是由贸易而得到的东西则是没有限度的。贸易必须和钱打交道，但是财富并不在于获得货币。由贸易而获得的财富很正当地是要被人憎恨的，因为它是不自然的。“ 最可憎恨的一种，而且是最有理由被憎恨的，就是高利贷；高利贷是从钱的本身里而不是从钱的自然对象里获利的。因为钱本是为了用于交换的，而不是要靠利息来增殖的。……在一切发财致富的方式之中，高利贷是最不自然的 ”（1258）。

这种教诫产生了什么结果，你不妨去看陶奈的《宗教与资本主义的兴起》一书。但是虽说他讲的历史是可信的，然而他的叙述却有一种袒护前资本主义的偏见。

“ 高利贷 ” 是指一切有利息的贷款，而不象现在那样仅仅是指以过高的利率贷款。从古希腊时代直到今天，人类——或者说至少是经济上更为发展的那一部分人类——一直是分裂为债权人与债务人的；债务人始终不赞成利息，而债权人则始终赞成它。在大多的时候地主都是债务人，而从事商业的人则都是债权人。哲学家们的见解除了少数例外，都是吻合于自己阶级的金钱利益的。希腊哲学家都是属于占有土地的阶级或者是被这个阶级所雇用的，所以他们不赞成利息。中世纪的哲学家都是教士，而教会的财产主要的是土地，所以他们看不出有理由要修改亚里士多德的意见。他们之反对高利贷更因反犹太主义而得到加强，因为大部分流动资金都是犹太人的。僧侣们与贵族们是有争执的，并且有时候还非常之尖锐，但是他们可以联合起来反对万恶的犹太人，——犹太人曾以贷款的办法帮他们渡过了坏年成，并认为

自己应该得到自己节俭的某种报酬。

随着宗教改革，情形便起了变化。许多热诚的新教徒都是经营企业的。对于他们来说，贷款谋利乃是最重要的事。因此首先是加尔文，后来是其他新教的神职人员，都承认利息。最后天主教会也就不得不步其后尘，因为古老的禁例已经不适于近代的世界了。哲学家们的收入现在都得自大学的资金，所以自从他们不再是教士，因而不再与土地占有相联系之后，也都一直是赞成利息的。每一个阶段都曾有过丰富的理论论据在支持着经济上对自己有利的意见。

柏拉图的乌托邦被亚里士多德根据种种理由而加以批判。首先是非常有趣的阐述，说它把太多的统一性赋予国家，把国家弄成了一个个体。其次就是那种反对柏拉图所提议的废除家庭的论证，这是每个读者自然而然会想得到的。柏拉图认为只消把“儿子”这个头衔加给所有可能构成亲子关系的同样年纪的人，一个人对于全体人民也就获得了目前人们对他们自己真正的儿子所具有的那种感情。至于“父亲”这个头衔，也同样如此。反之，亚里士多德却说，凡是对最大多数的人所共同的东西便最不为人所关心，如果“儿子们”对于许多“父亲们”都是共同的，那么他们就会共同地受人忽视；做一个实际上的表兄弟要比做一个柏拉图意义上的“儿子”还要好得多；柏拉图的计划会使得爱情化成水的。然后就是一种奇异的论证说，既然禁绝情欲是一种德行，那么要求有一种消灭这种德行以及与此相关的罪恶的社会制度就是很可惋惜的事情了（1263b）。于是他就问道，如果妇女是公共的，那么由谁来管家呢？我从前写过一篇文章题名为“建筑与社会制度”，在这篇文章里我曾指出一切想把共产主义和废除家庭这两者结合在一起的人，也必定要提倡人数众多的、有着公共厨房、餐厅和托儿所的公社家庭。这种制度可以描叙为是一种僧院，只是不须要独身罢了。对于实现柏拉图的计划来说，这一点是具有根本意义的，并且这一点比起柏拉图所推荐的其他许多事情来，绝不是更不可能的事情。

柏拉图的共产主义困恼了亚里士多德。他说，那会使人愤恨懒惰的人，并且会造成在同路人之间所常有的那类争端。如果每个人都关心自己的事情，那就要好得多。财产应该是私有的；但是应该以仁爱来这样教导人民，从而使得财产的使用大部分能成为公共的。仁爱与慷慨都是德行，但是没有私有制，它们便是不可能的。最后他又告诉我们说，如果柏拉图的计划是好计划，那末早就会有别人想到过这些了。[①]我并不同意柏拉图，但是如果有任何东西能使我同意柏拉图的话，那就是亚里士多德反对柏拉图的论据了。

在谈到奴隶制的时候，我们已经看到，亚里士多德不是一个信仰平等的人。纵使承认了奴隶与妇女的服从地位，但所有的公民在政治上究竟应该不应该平等，还仍然是个问题。他说有些人认为这是可以愿望的，根据的理由是一切革命的关键都在于财产的规定。他反对这种论证说，最大的罪行乃是由于过多而不是由于缺匮；没有一个人是因为要躲避冻馁才变成为一个暴君的。

当一个政府的目的在于整个集体的好处时，它就是一个好政府；当它只顾及自身时，它就是一个坏政府。有三种政府是好的：即，君主制、贵族制

[①] 请参看雪梨·史密斯作品中的傻子的演说：“如果这个提议是健全的，萨克逊人会把它放过去吗？丹麦人会对于它熟视无睹吗？它会逃得过诺曼人的智慧吗？”（引文只根据我的记忆）

和立宪政府（或者共和制）；有三种政府是坏的：即，僭主制、寡头制和民主制。还有许多种混合的中间形式。并且还须指出，好政府和坏政府是被当权者的道德品质所规定的，而不是被宪法的形式所规定的。可是，这只有部分的真确性。贵族制就是有德的人的统治，寡头制就是富人的统治，而亚里士多德并不认为德行与财富是严格的同义语。亚里士多德按照中庸之道的学说所主张的乃是，适度的资产才最能够与德行结合在一起：“人类并不借助于外在的财货才能获得或者保持德行，反而是外在的财富要借助于德行；幸福无论是存在于快乐，还是存在于德行，还是兼存于这两者，往往总是在那些在自己的心灵上与性格上有着最高度的教养却只有适度的身外财富的人们的身上才能够找得到，而不是在那些具有多得无用的身外财货却缺少高尚品质的人们的身上找到的”（1323a 与 b）。因此最好的人的统治（贵族制）与最富的人的统治（寡头制）二者之间是有区别的，因为最好的人往往只有适度的财富。民主制与共和制之间——除了政府的伦理差异而外——也是有区别的，因为亚里士多德所称之为“共和制”的，保留着有某种寡头制的成份在内（1293b）。但是君主制与僭主制之间的唯一区别则只是伦理的。

他强调要以统治政党的经济地位来区别寡头制与民主制：当富人完全不考虑到穷人而统治的时候便是寡头制，当权力操在贫困者的手里而他们不顾及富人的利益时便是民主制。

君主制比贵族制更好，贵族制比共和制更好。但是最好的一腐化就成为最坏的；因此僭主制就比寡头制更坏，寡头制就比民主制更坏。亚里士多德就以这种方式达到了一种有限度的为民主制进行辩护；因为绝大多数的实际政府都是坏的，所以在实际的政府中，民主制倒也许是最好的。

希腊人的民主概念在许多方面要比我们的更极端得多；例如亚里士多德说，选举行政官的办法是寡头制的，而用抽签来任命行政官才是民主的。在极端的民主制里公民大会是高于法律之上的，并且独立地决定每一个问题。雅典的法庭是由抽签选出来的大量公民所组成的，而不需任何法学家来帮忙；这些人当然易于被雄辩或者党派的感情所左右。所以当他批评民主制的时候，我们必须理解他所指的乃是这种东西。

亚里士多德对于革命的原因曾有长篇的讨论。在希腊，革命的频繁就象已往在拉丁美洲一样，所以亚里士多德有着丰富的经验可以引征。革命主要的原因，则是寡头派与民主派的冲突。亚里士多德说民主制产生于一种信念，即同等自由的人们应当在一切方面都是平等的；而寡头制则产生于一种事实，即在某些方面优异的人要求得过多。两者都有一种正义，但都不是最好的一种。“因此只要两党在政府中的地位与他们所预想的观念不相符，他们就会掀起革命”（1301a）。民主的政府比寡头制更不容易有革命，因为寡头们彼此之间可以起纠纷。寡头们似乎都是些精力旺盛的傢伙们。他告诉我们说，在有些城邦里寡头们宣誓说：“我要做一个人民之敌，我要竭尽全力设法来对他们加以一切的伤害”。今天的反动派可就没有这么坦白了。

防止革命所必须的三件事情就是：政府的宣传教育，尊重法律（哪怕是在最小的事情上），以及法律上与行政上的正义，也就是说“按比例的平等并且使每一个人都享受自己的所有”（1307a，1307b，1310a）。亚里士多德似乎从未体会到过“按比例的平等”的困难。如果这就是真的正义，那末比例就必须是德行的比例。可是德行是难于衡量的，而且是一件具有党性争论的事情。所以在政治的实践上，德行总是倾向于以收入来衡量的；亚里士多

德企图在贵族制与寡头制之间所做的那种区别，唯有在有着根深蒂固的世袭贵族的地方才是可能的。纵使是那样，但一旦有了一个巨大的富人阶级而又非贵族阶级的时候，也就必须让他们享有政权，以免他们酿成一场革命。但除非是在土地几乎是唯一的财富来源的地方，否则的话世袭的贵族制是决不可能长期保持他们的权力的。一切社会的不平等，从长远看来，都是收入上的不平等。拥护民主制的一部分论据就是：想要根据财富以外的任何其他优点而奠定的“ 按比例的正义 ”的任何企图都必然是要破灭的。为寡头制而辩护的人们声称收入是与德行成比例的；先知说他从来没有看见这一个正直的人讨饭；而亚里士多德则认为善人获得的恰好是他自己的收入，既不太多也不太少。但是这些观点都是荒谬的。除非是绝对的平等，此外任何一种“ 正义 ”在实践上都得酬报某种与德行迥然不同的品质，因此都是应该加以谴责的。

关于僭主制有一节是非常有趣的。一个僭主渴望财富，而一个君主则渴望荣誉。僭主的卫兵是雇佣兵，而君主的卫兵则是公民。僭主们绝大部分都是煽惑者，他们是由于允诺保护人民反对贵族而获得权力的。亚里士多德以一种讥讽的、马基雅弗利式的语调阐述了一个僭主要想保持权力时，必须做些什么事情。一个僭主必须防止任何一个有特殊才干的人脱颖而出，必要时得采用死刑与暗杀。他必须禁止公共会餐、聚会以及任何可以产生敌对感情的教育。绝不许有文艺集会或讨论。他必须防止人民彼此很好地互相了解，必须强迫人民在他的城门前过着公共的生活。他应该雇用象叙拉古女侦探那类的暗探。他必须散播纠纷并使他的臣民穷困。他应该使人民不断从事巨大的工程，如象埃及国王建造金字塔的那种做法。他也应该授权给女人和奴隶，使他们也都成为告密者。他应该制造战争，为的是使他的臣民永远有事要做，并且永远需要有一个领袖（1313a 与 b）。

全书里唯有这段话是对于今天最适用的一段话，思想起来不禁令人黯然。亚里士多德结论说，对一个僭主来说，没有什么罪恶是太大的。然而，他说还有另一种方法可以保存僭主制，那就是要有节制以及伪装信仰宗教。但是他并没有决定哪一种方法可以证明是更为有效。

有一段很长的论证用以证明对外征服并不是国家的目的，从而揭示了许多人都采取的是帝国主义者的观点。确实也有一种例外：征服“ 天生的奴隶 ”是正确的而且是正当的。在亚里士多德的观点里，这就可以证明对野蛮人的战争是正当的，但对希腊人的战争则是不正当的；因为没有一个希腊人是天生的奴隶。一般说来，战争仅仅是手段而不是目的；因此一个城邦处于孤立的不可能进行征服的局势之下，也可以是幸福的。生存于孤立之中的国家也并不必须消极无为。神和全宇宙就都是积极活动着的，尽管他们也不可能进行对外的征服。所以一个国家所应该追求的幸福就不应该是战争，而应该是和平的活动，尽管战争有时也可以是达到幸福的必要手段。

这就引到了一个问题：一个国家应该有多么大？他告诉我们说，大城邦永远是治理不好的，因为人数过多就不能有秩序。一个国家应该是大得足够多少可以自给，但是又不应该过大而不能实行宪政。一个国家应该小得足以使公民们能认识彼此的性格，否则选举与诉讼就不能做得公正。领土应该小得从一个山顶上就足以把它的全貌一览无余。他既然告诉我们说国家应该自足自给（1326b），但又说国家应该有进出口贸易（1327a），这就似乎不能自圆其说了。

靠工作为生的人不应该允许有公民权。“一个公民不应该过一个匠人的或者商人的生活，因为这样一种生活是不光彩的，是与德行相违反的”。公民也不应该是农人，因为他们必须要有闲暇。公民们应该有财产，但是庄稼汉则应该是来自其他种族的奴隶（1330a）。他告诉我们说，北方的种族是精力充沛的，而南方的种族则是聪明智慧的。所以奴隶应该是南方的种族，因为如果他们要是精力充沛的话，那就不大便当了。唯有希腊人才既是精力充沛的而又是聪明智慧的；他们治理得比野蛮人好得多，如果他们团结起来，就能够统治全世界（1327b）。人们也许可以期待，在这一点上总该提到亚历山大了吧，但是一个字也没有提到。

关于国家的大小，亚里士多德在不同的程度上也犯了许多近代自由主义者所犯的同样错误。一个国家必须能够在战争中保卫住它自己，而且甚至于还须没有很大的困难就能保卫住它自己，如果任何一种自由的文化想要能生存下去的话，而这要求一个国家究竟有多么大，那就得取决于战争的技术与工业了。在亚里士多德那时，城邦已经过时了，因为它已不能抵抗马其顿而保卫住它自己了。在我们今天，则整个的希腊包括马其顿在内，在这种意义上都是过时了的，正象最近所已经证明的那样。[1]今天要主张希腊或者任何其他小国完全独立，那就正象是主张一个其领域站在高处就可以一览无余的城市要完全独立，是一样地枉然无益。除非一个国家或同盟由于其自身的努力，就能强大得足以击退一切外来的征服企图，否则的话就不可能有真正的独立。而要满足这一要求，就绝不能比美国和大英帝国加在一起更小；而且甚至于就连这，也许还会是一个太小的单元呢。

《政治学》这部书就其传到我们今天的形式看来是没有完成的，它最后以讨论教育而告终结。教育当然仅仅是为着那些将要成为公民的孩子们；奴隶们也可以教以有用的技术，例如烹调之类，但这并不是教育的一部分。公民应该造就得适合于他自己所生存于其下的那种政府形式，因此就应该视该城邦是寡头制还是民主制而有所不同。然而在这一讨论里，亚里士多德假定公民们全都享有政权。孩子们应当学习对他们有用的东西，但不能庸俗化；例如不应该教给他们以任何歪曲身体形象的技术，或者是能使他们挣钱的技术。他们应该适度地从事体育锻炼，但是不能达到获得职业性的技术的地步；受训参加奥林匹克运动会的孩子们的健康是受到了损害的，那些在幼时曾经是胜利者的人到了成人以后几乎很少再能成为胜利者的这一事实，就可以说明这一点。孩子们应该学习画图，为的是能欣赏人身的美；也应该教导他们能欣赏那些表现道德观念的绘画与雕刻。他们可以学习唱歌和演奏乐器，使自己能够有品评地享受音乐，但又不足以成为技术熟练的演奏者；因为自由人除非喝醉了酒的时候，是不会奏乐或唱歌的。当然他们必须学习读书和写字，尽管这些也是有用的技术。但是教育的目的乃是“德行”，而不是有用。亚里士多德所指的“德行”，他已经在《伦理学》一书里告诉过我们了，而他在这部书里又反复地加以引征。

亚里士多德在他“政治学”一书里的基本假设，与任何近代作家的基本假设都大大不同。依他看来，国家的目的乃是造就有文化的君子——即，把贵族精神与爱好学艺结合在一起的人。这种结合以其最高度的完美形式存在于白里克里斯时代的雅典，但不是存在于全民中而只是存在于那些生活优裕

---

[1] 本文写于一九四一年五月。（按当时希腊被纳粹德国所占领。——译者）

的人们中间。到白里克里斯的最后年代，它就开始解体了。没有文化的群众攻击白里克里斯的朋友们，而他们也就不得不以阴谋、暗杀、非法的专制以及其他并不很君子的方法来保卫富人的特权。苏格拉底死后，雅典民主制的顽固性削弱了；雅典仍然是古代文化的中心，但是政治权力则转移到了另外的地方。在整个古代的末期，权力和文化通常是分开来的：权力掌握在粗暴的军人手里，文化则属于软弱无力的希腊人，并且常常还是些奴隶们。这一点在罗马光辉伟大的日子里只是部分如此，但是在西赛罗以前和在马尔库斯·奥勒留以后则特别如此。到了野蛮人入侵以后，“君子们”是北方的野蛮人，而文化人则是南方的精细的教士们。这种情形多多少少一直继续到文艺复兴的时代，到了文艺复兴，俗人才又开始掌握文化。从文艺复兴以后，希腊人的由有文化的君子来执政的政治观，就逐渐地日益流行起来，到十八世纪达到了它的顶点。

但各种不同的力量终于结束了这种局面。首先是体现于法国大革命及其余波的民主制。自从白里克里斯的时代以后，有文化的君子们就必须保卫自己的特权而反对群众；而且在这个过程之中，他们就不再成其为君子也不再有文化。第二个原因是工业文明的兴起带来了一种与传统文化大为不同的科学技术。第三个原因是群众的教育给了人们以阅读和写字的能力，但并没有给他们以文化；这就使得新型的煽动者能够进行新型的宣传，就象我们在独裁制的国家里所看到的那样。因此，好也罢、坏也罢，有文化的君子的日子是一去不复返了。

第二十二章　亚里士多德的逻辑

亚里士多德的影响在许多不同的领域里都非常之大，但以在逻辑学方面为最大。在古代末期当柏拉图在形而上学方面享有至高无上的地位时，亚里士多德已经在逻辑方面是公认的权威了，并且在整个中世纪他都始终保持着这种地位。到了十三世纪，基督教哲学家又在形而上学的领域中也把他奉为是至高无上的。文艺复兴以后，这种至高无上的地位大部分是丧失了，但在逻辑学上他仍然保持着至高无上的地位。甚至于直到今天，所有的天主教哲学教师以及其他许多的人仍然在顽固地反对近代逻辑的种种新发现，并且以一种奇怪的坚韧性在坚持着已经是确凿无疑地象托勒密的天文学那样过了时的一种体系。这就使我们很难对亚里士多德做到历史的公平了。他今天的影响是如此之与明晰的思维背道而驰,以致我们很难想到他对所有他的前人(包括柏拉图在内）做出了多大的进步，或者说，如果他的逻辑著作曾经是继续进展着，而不是（象事实上那样）已经到了一个僵死的结局并且继之以两千多年的停滞不前的话，它仍然会显得多么地值得赞叹。在谈到亚里士多德的前人的时候，当然并没有必要提醒读者说，他们并非逐字逐句都是充满灵感的；所以我们尽可以赞美他们的才能，而不必被人认为就是赞成他俩的全部学说。与此相反，亚里士多德的学说，尤其是在逻辑学方面，则直到今天仍然是个战场，所以就不能以一种纯粹的历史精神来加以处理了。

亚里士多德在逻辑学上最重要的工作就是三段论的学说。一个三段论就是一个包括有大前提、小前提和结论三个部分的论证。三段论有许多不同的种类，其中每一种经院学者都给起了一个名字。最为人所熟知的就是称为“Barbara”[①]的那一种：

凡人都有死（大前提）。
苏格拉底是人（小前提）。
所以：苏格拉底有死（结论）。
或者：凡人都有死。
所有的希腊人都是人。
所以：所有的希腊人都有死。

（亚里士多德并没有区别上述的这两种形式，我们下面就可以看到这是一个错误。）

其他的形式是：没有一条鱼是有理性的，所有的沙鱼都是鱼，所以没有一条沙鱼是有理性的。（这就叫做“Celarent”[②]）

凡人都有理性，有些动物是人，所以有些动物是有理性的。（这就是叫做“Darii”[③]）

没有一个希腊人是黑色的，有些人是希腊人，所以有些人不是黑色的。

[①] 此处的三段都是全称肯定，即 AAA 的形式，其所以称为 Barbara，是因为这个字的三个元音都是 A 。——译者

[②] 此处的三段是全称否定、全称肯定与全称否定即 E、A、E 的形式，其所以称为 Celarent，是因为这个字的三个元音是 E、A、E。——译者

[③] 此处的三段是全称肯定、特称肯定与特称肯定，即 A、I、I 的形式，其所以称为 Darii，是因为这个字的三个元音是 A、I、I。——译者

（这就叫做“Ferio”[④]）

这四种就构成“第一格”；亚里士多德又增加了第二格和第三格，经院学者又增加上了第四格。已经证明了后三格可以用各种办法都归结为第一格。

从一个单一的前提里可以做出几种推论来。从“有些人有死”，我们可以推论说“有些有死的是人”。按照亚里士多德的说法，这也可以从“凡人都有死”里面推论出来。从：“没有一个神有死”，我们可以推论说“没有一个有死的是神”，但是从“有些人不是希腊人”并不能得出来“有些希腊人不是人”。

除上述的这些推论而外，亚里士多德和他的后继者们又认为，一切演绎的推论如果加以严格地叙述便都是三段论式的。把所有各种有效的三段论都摆出来，并且把提出来的任何论证都化为三段论的形式，这样就应该可能避免一切的谬误了。

这一体系乃是形式逻辑的开端，并且就此而论则它既是重要的而又是值得赞美的。但是作为形式逻辑的结局而不是作为形式逻辑的开端来考虑，它就要受到三种批评了：

（1）这一体系本身之内的形式的缺点。

（2）比起演绎论证的其他形式来，对于三段论式估价过高。

（3）对于演绎法之作为一种论证的形式估价过高。

关于这三种批评的每一种，我们都必须说几句话。

（1）形式的缺点　让我们从下列的两个陈述开始：“苏格拉底是人”和“所有的希腊人都是人”。我们有必要在这两者之间做出严格的区别来，这是亚里士多德的逻辑所不曾做到的。“所有的希腊人都是人”这一陈述通常被理解为蕴涵着：有希腊人存在；若没有这一蕴涵则某些亚里士多德的三段论式就要无效了。例如：

“所有的希腊人都是人，所有的希腊人都是白色的，所以有些人是白色的”。如果有希腊人存在，而不是不存在；则这个三段论便是有效的。但假如我要说：

“所有的金山都是山，所有的金山都是金的，所以有些山是金的”，我的结论就会是错误的了，尽管在某种意义上我的前提可以说都是真的。所以如果我们要说得明白我们就必须把“所有的希腊人都是人”这一陈述分为两个，一个是说“有希腊人存在”，另一个是说“如果有任何东西是一个希腊人，那么它就是一个人”。后一陈述纯粹是假设的，它并不蕴涵着有希腊人的存在。

这样，“所有的希腊人都是人”这一陈述就比“苏格拉底是人”这一陈述，在形式上更为复杂得多。“苏格拉底是人”以“苏格拉底”作为它的主词，但是“所有的希腊人是人”并不以“所有的希腊人”作为它的主词；因为无论是在“有希腊人存在”这一陈述里，还是在“如果有任何东西是一个希腊人，那么它就是一个人”这一陈述里，都并没有任何有关“所有的希腊人”的东西。

这种纯形式的错误，是形而上学与认识论中许多错误的一个根源。让我

[④] 此处的三段是全称否定、特称肯定与特称否定，即 E、I、O 的形式，其所以称为 Ferio，是因为这个字的三个元音是 E、I、O。——译者

们考察一下，我们关于下列两个命题的知识的情形：“苏格拉底有死”和“凡人都有死”。为了要知道“苏格拉底有死”的真实性，我们大多数人都满足于依靠见证；但是如果见证是可靠的，则它就必然要把我们引回到某一个认得苏格拉底、并亲眼看到他死亡的人那儿去。这个被人目睹的事实——苏格拉底的尸体——再加上这就叫作“苏格拉底”的那种知识，便足以向我们保证苏格拉底的死。但是当谈到“所有的人都有死”的时候，情形就不同了。我们有关这类普遍命题的知识的问题，是一个非常困难的问题。有时候它们仅仅是文辞上的：“所有的希腊人都是人”之为我们所知，乃是因为并没有任何东西可以称为“一个希腊人”，除非那个东西是一个人。这类的普遍陈述可以从字典里得到肯定；但它们除了告诉我们怎样用字而外，并没有告诉我们有关世界的任何东西。但是“所有的人都有死”却并不属于这一类；一个不死的人在逻辑上并没有任何自相矛盾之处。我们根据归纳法而相信这个命题，是因为并没有可靠的证据说一个人能活到（比如说）150 岁以上；但是这只能使这个命题成为或然的，而并不能成为确切无疑的。只要当有活人存在的时候，它就不可能是确切无疑的。

形而上学的错误出自于假设“所有的人”是“所有的人都有死”的主词，与“苏格拉底”是“苏格拉底有死”的主词，这两者有着同一的意义。它使人可能认为在某种意义上，“所有的人”所指的与“苏格拉底”所指的是同一类的一种整体。这就使得亚里士多德说，种类在某种意义上也就是实质。亚里士多德很谨慎地在限定这一陈述，但是他的弟子们，尤其是蒲尔斐利，却表现得没有这么细心。

由于这一错误亚里士多德便陷入了另一种错误，他以为一个谓语的谓语可以成为原来主词的谓语。假设我说“苏格拉底是希腊人，所有的希腊人都是人”；亚里士多德便以为“人”是“希腊人”的谓语，而“希腊人”又是“苏格拉底”的谓语，于是显然可见“人”就是“苏格拉底”的谓语。但事实上，“人”并不是“希腊人”的谓语。名字与谓语之间的区别，或者用形而上学的语言来说也就是个体与共相之间的区别，就这样被他抹煞了，这给哲学带来了多灾多难的后果。所造成的混乱之一就是，设想只具有一个成员的类也就等于那一个成员。这就使人对于一这个数目不可能有一种正确的理论，并且造成了无穷无尽的有关于“一”的坏形而上学。

（2）对于三段论式估价过高　三段论式仅仅是演绎论证中的一种。数学完全是演绎的，但在数学里面三段论几乎从来也不曾出现过。当然我们有可能把数学论证重行写成三段论的形式，但是那就会成为非常矫揉造作的了，而且也并不会使之更能令人信服。以算学为例：假设我买了价值四元六角三分钱的东西，付出了一张五元的钞票，那么应该找给我多少钱呢？把这样一个简单的数字写成三段论的形式便会是荒谬绝伦的了，而且还会掩蔽了这一论证的真实性质。此外，在逻辑里面也有非三段论式的推论，例如：“马是一种动物，所以马的头是一种动物的头”。事实上，有效的三段论仅只是有效的演绎法的一部分，它对于其他的部分并没有逻辑的优先权。想赋予演绎法中的三段论以首要地位的这种企图，就在有关数学推理的性质这个问题上把哲学家们引入了歧途。康德看出了数学并不是三段论式的，便推论说数学使用了超逻辑的原则；然而他却认为超逻辑的原则和逻辑的原则是同样确实可靠的。康德也象他的前人一样，由于尊崇亚里士多德而被引入了歧途，尽管是在另一条不同的道路上。

（3）对于演绎法估计过高　对于作为知识来源的演绎法，希腊人一般说来要比近代哲学家赋给了它以更大的重要性。在这一方面，亚里士多德要比柏拉图错误得更少一些；他一再承认归纳法的重要性，并且他也相当注意这个问题：我们是怎样知道演绎法所必须据之以出发的最初前提的？可是他也和其他的希腊人一样，在他的认识论里给予了演绎法以不适当的重要地位。我们可以同意（比如说）史密斯先生是有死的，并且我们可以很粗疏地说，我们之知道这一点乃是因为我们知道所有的人都有死。但是我们实际所知道的并不是“所有的人都有死”；我们所知道的倒不如说是象“所有生于一百五十年之前的人都有死，并且几乎所有生于一百年之前的人也都有死”这样的东西。这就是我们认为史密斯先生也要死的理由。但是这种论证乃是归纳法，而不是演绎法。归纳法不象演绎法那样确切可信，它只提供了或然性而没有确切性；但是另一方面它却给了我们以演绎法所不能给我们的新知识。除了逻辑与纯粹数学而外，一切重要的推论全都是归纳的而非演绎的；仅有的例外便是法律和神学，这两者的最初原则都得自于一种不许疑问的条文，即法典或者圣书。

除了探讨三段论式的《分析前篇》而外，亚里士多德另有一些著作在哲学史上也有相当的重要性。其中之一就是《范畴篇》那个短篇著作。新柏拉图主义者蒲尔斐利给这部书写过一篇注释，这篇注释对于中世纪的哲学有很显著的影响；但是目前还是让我们撇开蒲尔斐利而只限于谈亚里士多德。

“范畴”这个字——无论是在亚里士多德的著作里，还是在康德与黑格尔的著作里——其确切涵意究竟指的是什么，我必须坦白承认我始终都不能理解。我自己并不相信在哲学里面“范畴”这一名词是有用的，可以表示任何明确的观念。亚里士多德认为有十种范畴：即，实体，数量，性质，关系，地点，时间，姿态，状况，活动，遭受。对于“范畴”这一名词所提到的唯一定义就是：“每一个不是复合的用语”——接着就是上述的一串名单。这似乎是指凡是其意义并不是由别的字的意义所结合而成的每一个字，都代表着一种实体或一种数量等等。但是并没有提到编排这十种范畴的名单所根据的是一种什么原则。

“实体”首先就是既不能用以叙说主词而且也不出现于主词的东西。当一个事物尽管不是主词的一部分，但没有主词就不能存在时，我们就说它是“出现于主词”。这里所举的例子是出现于人心之中的一些文法知识，以及可以出现于物体的某一种白色。实体，在上述的主要意义上，便是一个个体的物或人或动物。但是在次要的意义上，则一个种或一个类——例如“人”或者“动物”——也可以叫作一个实体。这种次要的意义似乎是站不住脚的，而且到了后代作家们的手里，更为许多坏的形而上学大开方便之门。

《分析后篇》大体上是探讨一个曾使得每一种演绎的理论都感到棘手的问题，那就是：最初的前提是怎样得到的？既然演绎法必须从某个地点出发，我们就必须从某种未经证明的东西而开始，而这种东西又必须是以证明以外的其他方式而为我们所知的。我不准备详细阐述亚里士多德的理论，因为它有赖于本质这个概念。他说，一个定义就是对于一件事物的本质性质的陈述。本质这一概念是自从亚里士多德以后直迄近代的各家哲学里的一个核心部分。但是我的意见则认为它是一种糊涂不堪的概念，然而它的历史重要性却需要我们对它谈几句话。

一件事物的“本质”看来就是指“它的那样一些性质，这些性质一经变

化就不能不丧失事物自身的同一性”。苏格拉底可以有时候愉悦，有时候悲哀；有时候健康，有时候生病。既然他可以变化这些性质而又不失其为苏格拉底，所以这些就不属于他的本质。但是苏格拉底是人则应该认为是苏格拉底的本质的东西，尽管一个信仰灵魂轮回的毕达哥拉斯派不会承认这一点。事实上，“本质”的问题乃是一个如何用字的问题。我们在不同的情况下对于多少有所不同的事件使用了同一的名字,我们把它们认为是一个单一的‘事物”或“人”的许多不同的表现。然而事实上，这只是口头上的方便。因而苏格拉底的“本质”就是由这样一些性质所组成的，缺乏了这些性质我们就不会使用“苏格拉底”这个名字。这个问题纯粹是个语言学的问题：一个字可以有本质，但是一件事物则不能有本质。

“实体”的概念也象“本质”的概念一样，是把纯属语言学上方便的东西转移到形而上学上面来了。我们在描述世界的时候发现把某一些事情描写为“苏格拉底”一生中的事件，把某一些其他的事情描写为“史密斯先生”一生中的事件，是很方便的事。这就使我们想到“苏格拉底”或者“史密斯先生”是指某种经历了若干年代而持久不变的东西，并且在某种方式下要比对他所发生的那些事件更为“坚固”、更为“真实”。如果苏格拉底有病，我们就想苏格拉底在别的时候是健康的，所以苏格拉底的存在与他的疾病无关；可是另一方面，疾病也必需某个人有病。但是虽然苏格拉底并不必须有病，然而却必须有着某种东西出现于他，假如他要被人认为是存在的话。所以他实际上并不比对他所发生的那些事情更为“坚固”。

“实体”若是认真加以考虑的话，实在是个不可能避免种种困难的概念。实体被认为是某些性质的主体，而且又是某种与它自身的一切性质都迥然不同的东西。但是当我们抽掉了这些性质而试图想象实体本身的时候，我们就发现剩下来的便什么也没有了。再用另一种方式来说明这个问题：区别一种实体与另一种实体的是什么呢？那并不是性质的不同，因为按照关于实体的那种逻辑来说，性质的不同要先假定有关的两种实体之间有着数目的差异。所以两种实体必须刚好是二，而其本身又不能以任何方式加以区别。那么，我们究竟怎样才能发现它们是二呢？

事实上，“实体”仅仅是把事件聚集成堆的一种方便的方式而已。我们关于史密斯先生能知道什么呢？当我们看他的时候，我们就看到一套颜色；当我们听他说话的时候，我们就听到一串声音。我们相信他也象我们一样地有思想和感情。但是离开了这些事件而外，史密斯先生又是什么呢？那只是纯粹想象中的一个钩子罢了，各个事件就都被想象为是挂在那上面的。但事实上它们并不需要有一个钩子，就象大地并不需要驮在一个大象的背上一样。用地理区域做一个类比的话，任何人都能看出象（比如说）“法兰西”这样一个字仅不过是语言学上的方便，在它的各个部分之外与之上并没有另一个东西是叫做“法兰西”的。“史密斯先生”也是如此；它是一堆事件的一个集合名字。如果我们把它当作是任何更多的东西，那么它就是指某种完全不可知的东西了，因此对于表现我们所知道的东西来说就并不是必需的。

“实体”一言以蔽之，就是由于把由主词和谓语所构成的语句结构转用到世界结构上面来，而形成的一种形而上学的错误。

我的结论是：我们在这一章里所探讨过的亚里士多德的学说乃是完全错误的，只有三段论式的形式理论是例外，而那又是无关重要的。今天任何一个想学逻辑的人，假如要去念亚里士多德或者是他的哪一个弟子的话，那就

简直是在浪费时间了。可是，亚里士多德的逻辑著作还是表现了伟大的能力的，并且是会对人类有用的，假如这些著作能在一个知识创造力仍然旺盛的时代里出世的话。然而不幸的是，它们正是在希腊思想创造期的结束时才出世的，因而便被人当作是权威而接受了下来。等到逻辑的创造性复兴起来的时候，两千年的统治地位已经使得亚里士多德很难于推翻了。实际上在全部的近代史上，科学、逻辑与哲学每进一步都是冒着亚里士多德弟子们的反对而争取来的。

第二十三章　亚里士多德的物理学

在这一章里我准备考察亚里士多德的两部书，一部书叫作《物理学》，另一部书叫作《论天》。这两部书是密切联系着的；第二部书的论证就是从第一部书所留下来的论点开始的。两部书都极其有影响，并且一直统治着科学直到伽利略的时代为止。象“第五种本质”、“月球以下”这些名词，就都是从这两部书所表达的理论里得来的。因此哲学史家就必须研究这两部书，尽管事实上以近代科学的眼光看来，其中几乎没有一句话是可以接受的。

要理解亚里士多德的——正如要理解大多数希腊人的——物理学观点，就必须了解他们在想象方面的背景。每一个哲学家除了他向世界所提出的正式体系而外，还有着另一种更简单得多的、可能为他自己所完全不曾察觉到的体系。纵使他察觉到它，或许他认识到这是行不通的；所以他就把它隐藏起来而提出某种更为诡辩的东西，他相信那种东西，因为那种东西有似于他的未曾加工的体系，他也要求别人接受那种东西，因为他相信他已经把它弄得不可能再加以反驳了。这种诡辩是靠着对反驳的反驳而达到的，但是单凭这一点却是永远也得不出正面的结果来的：那最多只表明一种理论可能是真的，但却非必定是真的。正面的结果（无论一个哲学家所意识到的是何等地微少）都是从他想象之中预先就有的观念里面，或者是如桑塔雅那所称之为“动物的信仰”里面得来的。

关于物理学，亚里士多德在想象方面的背景与一个近代学者在想象方面的背景是大不相同的。今天一个小孩子一开始就学力学，力学这个名字的本身就提示着机械。[①]他已经习惯于汽车和飞机了；甚至在他下意识想象的最深处，他也决不会想到一辆汽车里会包含有一种马，或者一架飞机的飞行乃是因为它的两翼是一只具有神奇力量的飞鸟的两翼。动物，在我们对于世界的想象图画里，已经丧失了它们的重要性；人在这个世界里，已经比较能独立地作为是一个大体上无生命而且大致能够驯服的物质环境的主人了。

对于企图对运动作出科学解说的希腊人来说，除了少数象德谟克里特和阿几米德那样的天才情况而外，纯粹的力学观点几乎从来也不曾得到过暗示。看来只有两套现象才是重要的，即动物的运动与天体的运动。在近代科学家看来，动物的身体是一架非常精致的、具有异常复杂的物理-化学结构的机械；每一项科学的新发见都包含着动物与机械之间的表面鸿沟的缩小。但在希腊人看来，则把显然是无生命的运动同化在动物的运动里面，却似乎更为自然。今天一个小孩子仍然在用自身能不能运动的这一事实，来区别活的动物与其他的东西；在许多的希腊人看来，特别是在亚里士多德看来，这一特点本身就提示了物理学的普遍理论的基础。

但是天体又是怎样的呢？天体与动物的不同就在于它们运动的规则性，但这可能仅仅是由于它们优异的完美性所致。每一个希腊哲学家无论成年以后是怎样想法，但都是从小就被教导要把日月看作是神的；阿那克萨哥拉曾被人控诉为不敬神，就因为他教导说日和月并不是活的。当一个哲学家不再把天体的本身看作是神明的时候，他就会把天体想成是由一位具有希腊人的爱好秩序与几何的简捷性的神明意志在推动着；这也是十分自然的。于是一切运动的最后根源便是“意志”：在地上的便是人类与动物的随心所欲的意

[①] 力学 mechanics，机械 machine。——译者

志，在天上的则是至高无上的设计者之永恒不变的意志。

我并不提示说，这一点就可以适用于亚里士多德所谈到的每一个细节。我所要提示的是，这一点提供了亚里士多德在想象方面的背景，并且代表着（当他着手研究时）他会希望是真实的那种东西。

谈过了这些引言之后，就让我们来考察亚里士多德确实说过些什么。

在亚里士多德的著作里，物理学（physics）这个字乃是关于希腊人所称为“phusis”（或者“physis”）的科学；这个字被人译为“自然”，但是并不恰好等于我们所赋给“自然”这个字的意义。我们仍旧在说“自然科学”与“自然史”，但是“自然”其本身，尽管它是一个很含糊的字，却很少正好意味着“phusis”的意义。“phusis”是与生长有关的；我们可以说一个橡子的“自然”（“性质”）就是要长成为一棵橡树，在这种情况下我们就是以亚里士多德的意义在使用这个字的。亚里士多德说，一件事物的“自然”（“性质”）就是它的目的，它就是为了这个目的而存在的。因而这个字具有着一种目的论的涵义。有些事物是自然存在的，有些事物则是由于别的原因而存在的。动物、植物和单纯的物体（原素）是自然存在的；它们具有一种内在的运动原则。（被译作“运动”的这个字，有着比“移动”更为广泛的意义；除了移动而外，它还包括着性质的变化或大小的变化。）自然是运动或者静止的根源。如果事物具有这种的内在原则，它们便“具有自然（性质）”。“按照自然”这句成语，就适用于这些事物及其本质的属性。（正是由于这种观点，所以“不自然”就用以表示谴责。）自然存在于形式之中而不是存在于质料之中；凡是潜存的血肉就都还不曾获得它自己的自然（性质），唯有当一件事物达到充分发展的时候，它才更加是它自己。整个的这一观点似乎是由生物学所启发的：橡子就是一颗“潜存”的橡树。

自然是属于为了某种东西的缘故而起作用的那类原因的。这就引到了一场关于自然并没有目的而只是由于必然而行动着的那种观点的讨论；与此相关，亚里士多德还讨论了为恩培多克勒所教导过的那种形式的适者生存的学说。他说这不可能是对的，因为事物是以固定的方式而发生的，并且当一个系列完成的时候，则此前的一切步骤就都是为了这个目的的。凡是“由于连续不断的运动，从一个内在的原则发源而达到某种完成”（199b）的东西都是“自然的”。

整个这一“自然”观，尽管它似乎是很值得称道地能适用于解释动物与植物的生长，但在历史上却成了科学进步的最大障碍，并且成了伦理学上许多坏东西的根源。就这后一方面而论，它至今仍然是有害的。

亚里士多德告诉我们说，运动就是潜存着的东西正在实现。这一观点除了有许多缺点而外，并且也与移动的相对性不相容。当A相对于B而运动的时候，B也就相对于A而运动；要说这两者之中有一个是运动的而另一个是静止的，这乃是毫无意义的话。当一条狗抓到一块骨头的时候，常识上似乎以为狗是在运动而骨头则是静止的（直到骨头被抓住时为止），并且以为运动有一个目的，即要实现狗的“自然”（“性质”）。但实际的情形却是，这种观点并不能应用于死的物质；并且对于科学的物理学的要求来说，“目的”这一概念是完全没有用处的，任何一种运动在严格的科学意义上，都只能是作为相对的来加以处理。

亚里士多德反对留基波和德谟克里特所主张的真空。随后他就过渡到一场颇为奇特的关于时间的讨论。他说可能有人说时间是并不存在的，因为时

间是由过去和未来所组成的，但是过去已经不复存在而未来又尚未存在。然而，他反对这种观点。他说时间是可以计数的运动。（我们不清楚，他为什么要把计数看成是根本性的）。他继续说我们很可以问道，既然除非是有一个人在计数，否则任何事物便不可能计数，而时间又包含着计数；那末时间若不具有灵魂究竟能不能存在呢？看来亚里士多德似乎把时间想成是许多的时日或岁月。他又说有些事物就其并不存在于时间之内的意义而言，则它们是永恒的；他所想到的大概也是数目之类的东西。

运动一直是存在着的，并且将永远存在；因为没有运动就不能有时间，并且除了柏拉图而外，所有的人都同意时间不是被创造的。在这一点上，亚里士多德的基督教后学们却不得不和亚里士多德的意见分道扬镳了，因为圣经告诉我们说宇宙是有一个开始的。

《物理学》一书以关于不动的推动者的一段论证而告结束，这一点我们在谈到《形而上学》时已经考察过了。有一个不动的推动者在直接造成着圆运动。圆运动是原始的一种运动，并且是唯一能够继续无限的一种运动。第一推动者既没有部分也没有大小，并且存在于世界的周围。

达到了这个结论之后，我们再来看天体。

《论天》这篇著作里提出了一种简单愉快的理论。在月亮以下的东西都是有生有灭的；自月亮而上的一切东西，便都是不生不灭的了。大地是球形的，位于宇宙的中心。在月亮以下的领域里，一切东西都是由土、水、气、火四种元素构成的；但是另有一个第五种的元素是构成天体的。地上元素的自然运动是直线运动，但第五种元素的自然运动则是圆运动。各层天都是完美的球形，而且越到上层的区域就越比下层的区域来得神圣。恒星和行星不是由火构成的，而是由第五种元素构成的；它们的运动乃是由于它们所附着的那些层天球在运动的缘故。（这一切都以诗的形式表现在但丁的《天堂篇》里。）

地上的四种元素并不是永恒的，而是彼此互相产生出来的——火就其自然运动乃是向上的这种意义而言，便是绝对的轻；土则是绝对的重，气是相对的轻，而水则是相对的重。

这种理论给后代准备下了许多的困难。被人认为是可以毁灭的彗星就必须划归到月亮以下的区域里面去了，但是到了十七世纪人们却发见彗星的轨道是围绕着太阳的，并且很少能象月亮距离得这么近。既然地上物体的自然运动是直线的，所以人们就认为沿水平方向发射出去的抛射体在一定时间之内是沿着水平方向而运动的，然后就突然开始垂直向下降落。伽利略发见抛射体是沿着抛物线而运动的，这一发见吓坏了他的亚里士多德派的同事们。哥白尼、开普勒和伽利略在奠定地球不是宇宙的中心，而是每天自转一次、每年绕太阳旋转一周的这一观点时，就不得不既要向圣经作战，也同样要向亚里士多德作战了。

我们再来看一个更带普遍性的问题：亚里士多德的物理学与本来系由伽利略所提出的牛顿“运动第一定律”是不相符的。牛顿的运动第一定律说，每个物体如果已经是在运动着的话，则当其自身不受外力作用时就将沿直线作等速运动。因此就需要有外部的原因，——并不是用以说明运动而是用以说明运动的变化，无论是速度的变化、还是方向的变化。亚里士多德所认为对于天体乃是“自然的”那种圆运动，其实包含着运动方向的不断变化，因此按照牛顿的引力定律，就需要有一种朝向圆心而作用着的力。

最后：天体永恒不毁的这一观点也不得不被人放弃了。太阳和星辰有着悠久的生命，但却不是永远生存的。它们是从星云里生出来的，并且最后不是爆炸就是要冷却而死亡。在可见的世界里，并没有什么东西是可以免于变化和毁灭的；亚里士多德式的与此相反的信仰，尽管为中世纪的基督徒所接受，其实乃是异教徒崇拜日月星辰的一种产物。

第二十四章　希腊早期的数学与天文学

我在本章里要讨论的是数学，并不是由于数学本身的缘故，而是因为它与希腊哲学有关系——有着一种（尤其是在柏拉图的思想里）非常密切的关系。希腊人的卓越性表现在数学和天文学方面的，要比在任何别的东西上面更为明显。希腊人在艺术、文学和哲学方面的成就，其是好是坏可以依据个人的口味来评判；但是他们在几何学上的成就却是无可疑问的。他们从埃及得到了一些东西，从巴比伦那里得到的则很少；而且他们从这些来源所获得的东西，在数学方面主要地是粗糙的经验，在天文学方面则是为期非常悠久的观察记录。数学的证明方法，则几乎是完全起源于希腊。

有许多非常有趣的故事——或许并没有历史真实性——可以表明，是哪些实际问题刺激了数学的研究。最早的最简单的故事是关于泰勒斯的，传说他在埃及的时候国王曾要他求出一个金字塔的高度。他等到太阳照出来他自己影子的长度与他的身高相等的时候，就去测量金字塔的影子；这个影子当然就等于金字塔的高度。据说透视定律最初是几何学家阿加塔库斯为了给伊斯奇鲁斯的戏剧画布景而加以研究的。传说是被泰勒斯所研究过的求一只船在海上的距离的问题，在很早的阶段就已经很正确地解决了。希腊几何学所关心的大问题之一，即把一个立方体增加一倍的问题，据说是起源于某处神殿里的祭司们；神论告诉他们说，神要的一座雕象比他们原有的那座大一倍。最初他们只是想到把原象的尺寸增加一倍，但是后来他们才认识到结果就要比原象大八倍，这比神所要求的要更费钱得多。于是他们就派遣一个使者去见柏拉图，请教他的学园里有没有人能解决这个问题。几何学家们接受了这个问题，钻研了许多世纪，并且附带地产生出了许多可惊可叹的成果。这个问题当然也就是求 2 的立方根的问题。

2 的平方根是第一个有待发现的无理数，这一无理数是早期的毕达哥拉斯派就已经知道了的，并且还发现过种种巧妙的方法来求它的近似值。最好的方法如下：假设有两列数字，我们称之为 a 列和 b 列；每一列都从 1 开始，每下一步的 a 都是由已经得到的最后的 a 和 b 相加而成；下一个 b 则是由两倍的前一个 a 再加上前一个 b 而构成。这样所得到的最初 6 对数目就是（1，1），（2，3），（5，7），（12，17），（29，41），（70，99）。在每一对数目里，$2a^2—b^2$ 都是 1 或者是-1。于是

$\frac{b}{a}$就差不多是2的平方根，而且每下一步都越发地与之接近。例如，读者们将会满意地发见，99/70 的平方是非常之接近于与 2 相等的。

普洛克鲁斯描述过毕达哥拉斯——此人永远是个颇为蒙胧的人物——乃是第一个把几何学当作一种学艺的人。许多权威学者，包括汤姆斯·希斯[①]爵士在内，都相信华达哥拉斯或许曾发见过那个以他的名字命名的定理；那个定理是说在一个直角三角形中，弦的平方等于两夹边的平方之和。无论如何，这个定理是在很早的时期就被毕达哥拉斯派所知道了的。他们也知道三角形的内角之和等于两个直角。

除了 2 的平方根之外，其他的无理数在特殊的例子里也曾被与苏格拉底同时代的狄奥多罗斯研究过，并且曾以更为普遍的方式被与柏拉图大致同时

[①] 见所著《希腊的数学》，卷一，第 145 页。

而稍早的泰阿泰德研究过。德谟克里特写过一篇关于无理数的论文，但是文章的内容我们已不大知道了。柏拉图对这个题目是深感兴趣的；他在以“泰阿泰德”命名的那篇对话里提过了狄奥多罗斯和泰阿泰德的作品。在《法律篇》中，他说过一般人对这个题目的愚昧无知是很不光彩的，并且还暗示着他自己之开始知道它也是很晚的事情。它当然对于毕达哥拉斯派的哲学有着重要的关系。

发见了无理数的最重要的后果之一就是攸多克索（约当公元前 408—355 年）之发明关于比例的几何理论。在他以前，只有关于比例的算数理论。按照这种理论，如果 a 乘 d 等于 b 乘 c，则 a 比 b 就等于 c 比 d。这种界说，在还没有有关无理数的几何理论时，就只能应用于有理数。然而攸多克索提出了一个不受这种限制的新界说，其构造的方式暗示了近代的分析方法。这一理论在欧几里德的书里得到了发展，并具有极大的逻辑美。

攸多克索还发明了或者是完成了“穷尽法”，它后来被阿几米德运用得非常成功。这种方法是对积分学的一种预见。譬如，我们可以举圆的面积问题为例。你可以内接于一个圆而作出一个正六边形，或一个正十二边形，或者一个正一千边或一百万边的多边形。这样一个多边形，无论它有多少边，其面积是与圆的直径的平方成比例的。这个多边形的边越多，则它也就越接近于与圆相等。你可以证明，只要你能使这一多边形有足够多的边，就可以使它的面积与圆面积之差小于任何预先指定的面积，无论这一预先指定的面积是多么地小。为了这个目的，就引用了“阿几米德公理”。这一公理（多少加以简化之后）是说：假设有两个数量，把较大的一个平分为两半，把一半再平分为两半，如此继续下去，则最后就会得到一个数量要小于原来的两个数量中较小的那一个。换句话说，如果 c 大于 b，则必有某一个整数 n 可以使 2"乘 b 大于 a。

穷尽法有时候可以得出精确的结果，例如阿几米德所做的求抛物线形的面积；有时候则只能得出不断的近似，例如当我们企图求圆的面积的时候。求圆的面积的问题也就是决定圆周与直径的比率问题，这个比率叫作π。阿几米德在计算中使用了 $\frac{22}{7}$ 的近似值，他做了内接的与外切的正96边形，从而证明了π小于$3\frac{1}{7}$并大于$3\frac{10}{71}$。这种方法可以继续进行到任何所需要的近似程度，并且这就是任何方法在这个问题上所能尽的一切能事了。使用内接的与外切多边形以求π的近似值，应该上溯到苏格拉底同时代的人安提丰。

欧几里德——当我年青的时候，它还是唯一被公认的学童几何学教科书——约当公元前 300 年，即当亚历山大和亚里士多德死后不久的几年，生活于亚历山大港。他的《几何原本》绝大部分并不是他的创见，但是命题的次序与逻辑的结构则绝大部分是他的。一个人越是研究几何学，就越能看出它们是多么值得赞叹。他用有名的平行定理以处理平行线的办法，具有着双重的优点：演绎既是有力的，而又并不隐饰原始假设的可疑性。比例的理论是继承攸多克索的，其运用的方法本质上类似于魏尔斯特拉斯所介绍给十九世纪的分析数学的方法，于是就避免了有关无理数的种种困难。然后欧几里德就过渡到一种几何代数学，并在第十卷中探讨了无理数这个题目。在这以后他就接着讨论立体几何，并以求作正多面体的问题而告结束，这个问题是被

泰阿泰德所完成的并曾在柏拉图的《蒂迈欧篇》里被提到过。

欧几里德的《几何原本》毫无疑义是古往今来最伟大的著作之一，是希腊理智最完美的纪念碑之一。当然他也具有典型的希腊局限性：他的方法纯粹是演绎的，并且其中也没有任何可以验证基本假设的方法。这些假设被他认为是毫无问题的，但是到了十九世纪，非欧几何学便指明了它们有些部分是可以错误的，并且只有凭观察才能决定它们是不是错误。

欧几里德几何学是鄙视实用价值的，这一点早就被柏拉图所谆谆教诲过。据说有一个学生听了一段证明之后便问，学几何学能够有什么好处，于是欧几里德就叫进来一个奴隶说：“去拿三分钱给这个青年，因为他一定要从他所学的东西里得到好处。”然而鄙视实用却实用主义地被证明了是有道理的。在希腊时代没有一个人会想象到圆锥曲线是有任何用处的；最后到了十七世纪伽利略才发现抛射体是沿着抛物线而运动的，而开普勒则发现行星是以椭圆而运动的。于是，希腊人由于纯粹爱好理论所做的工作，就一下子变成了解决战术学与天文学的一把钥匙了。

罗马人的头脑太过于实际而不能欣赏欧几里德；第一个提到欧几里德的罗马人是西赛罗，在他那时候欧几里德或许还没有拉丁文的译本；并且在鲍依修斯（约当公元 480 年）以前，确乎是并没有任何关于拉丁文译本的记载。阿拉伯人却更能欣赏欧几里德；大约在公元 760 年，拜占庭皇帝曾送给过回教哈里发一部欧几里德；大约在公元 800 年，当哈伦·阿尔·拉西德在位的时候，欧几里德就有了阿拉伯文的译文了。现在最早的拉丁文译本是巴斯的阿戴拉德于公元 1120 年从阿拉伯文译过来的。从这时以后，对几何学的研究就逐渐在西方复活起来；但是一直要到文艺复兴的晚期才做出了重要的进步。

我现在就要谈天文学，希腊人在这方面的成就正象在几何学方面是一样地引人注目。在希腊之前，巴比伦人和埃及人许多世纪以来的观察已经奠定了一个基础。他们记录下来了行星的视动，但是他们并不知道晨星和昏星就是一个。巴比伦无疑地，而且埃及也可能，已经发现了蚀的周期，这就使人能相当可靠地预言月蚀，但是并不能预言日蚀；因为日蚀在同一个地点并不是总可以看得见的。把一个直角分为九十度，把一度分为六十分，我们也是得之于巴比伦人的；巴比伦人喜欢六十这个数目，甚至于还有一种以六十进位的计数体系。希腊人总是喜欢把他们的先锋人物的智慧都归功于是游历了埃及的结果，但是在希腊人以前，人们所成就的东西实在是很少的。然而泰勒斯的预言月蚀，却是受了外来影响的一个例子；我们没有理由设想他在从埃及和巴比伦那里所学到的东西之外又增加了什么新东西，并且他的预言得以证实，也完全是幸运的偶合。

让我们先看希腊人最早的一些发现与正确的假说。阿那克西曼德认为大地是浮荡着的，并没有任何东西在支持它。亚里士多德[①]总是反对当时各种最好的假说的，所以他就反驳阿那克西曼德的理论，亦即大地位于中心永远不动，因为它并没有理由朝着一个方向运动而不朝另一个方向运动。亚里士多德说，如果这种说法有效，那么一个人若是站在圆心，纵令在圆周的各点上都摆满了食品的话，他也会饿死的，因为并没有理由要选择哪一部分食品而不选择另一部分食品。这个论证重行出现于经院哲学里，但不是与天文学联

[①] 《论天》，295b。

系在一起，而是与自由意志联系在一起的。它以“布理当的驴”的形式而重行出现，布理当的驴因为不能在左右两边距离相等的两堆草之间做出选择，所以就饿死了。

毕达哥拉斯有极大的可能是第一个认为地是球形的人,但是他的理由(我们必须设想）却是审美的而非科学的。然而，科学的理由不久就被发现了。阿那克萨哥拉发现了月亮是由于反光而发光的，并且对月蚀做出了正确的理论。他本人仍然认为地是平的，但是月蚀时地影的形状却使得毕达哥拉斯派有了拥护地是球形的最后定论性的论据。他们更进一步把地球看成是行星之一。他们知道了——据说是从毕达哥拉斯本人那里知道的——晨星和昏星就是同一个星，并且他们认为所有的星包括地球在内都沿着圆形而运动，但不是环绕着太阳而是环绕着“中心的火”。他们已经发现了月亮总是以同一面对着地球的，并且他们以为地球也总是以同一面对着“中心的火”。地中海区域位于与中心的火相背的那一面，所以就永远看不见中心的火。中心的火就叫做“宙斯之家”或者“众神之母”。太阳是由于反射中心的火而发光的。除了地球之外还有另一个物体，叫做反地球，与中心的火距离相等。关于这一点，他们有两个理由；一个是科学的，另一个则得自于他们算学上的神秘主义。科学的理由即他们正确地观察到了，月蚀有时是当日月都在地平线之上的时候出现的。这种现象的原因是折射，他们还不知道折射，于是就认为在这种情形下月蚀必定是由于地球之外的另一个物体有影子的缘故。另一个原因就是日、月、五星、地球与反地球以及中心的火就构成了十个天体，而十则是毕达哥拉斯派的神秘数字。

毕达哥拉斯派的这种学说被归功于费劳罗，他是底比斯人，生活于公元前五世纪的末期。虽然这种学说是幻想的，并且还有些部分是非常不科学的，但它却非常之重要，因为它包含了设想哥白尼假说时所必需的大部分的想象能力。把地球不设想为宇宙的中心而设想为行星中的一个，不设想为永恒固定的而设想为在空间里遨游的，这就表现出一种了不起的摆脱了人类中心说的思想解放。一旦人在宇宙中的自然图象受到了这种摇撼的时候，就不难以科学的论证把它引到更正确的理论上来了。

有许多观察对于这一点都是有贡献的。稍晚于阿那克萨哥拉的欧诺比德发现了黄道的斜度。不久就明白了太阳到底是比地球大得多，这一事实便支持了那些否认地球是宇宙的中心的人们。中心的火与反地球，在柏拉图的时代之后不久就被毕达哥拉斯派抛弃了。滂土斯的赫拉克利德（他的年代大约是公元前 388—315 年，与亚里士多德同时）发现了金星与水星都环绕太阳而旋转，并且采取了地球每 24 小时绕着它自己的轴线转动一周的见解。这种见解是前人所不曾采取过的一个非常重要的步骤。赫拉克利德属于柏拉图学派，并且一定是一个伟大的人物，但并没有象我们所能期待的那样为人尊敬；他被描述成是一个肥胖的花花公子。

萨摩的亚里士达克大约生活于公元前 310—230 年,因此约比阿几米德大二十五岁；他是所有的古代天文学家中最使人感兴趣的人，因为他提出了完备的哥白尼式的假说，即一切行星包括地球在内都以圆形在环绕着太阳旋转，并且地球每 24 小时绕着自己的轴自转一周。但是现存的亚里士达克的唯一作品《论日与月的大小与距离》却还是墨守着地球中心的观点，这件事是有点令人失望的。的确，就这本书所讨论的问题而言，则无论他采取的是哪种理论都并没有任何的不同；所以他可能是认为，对于天文学家的普遍意见

加以一种不必要的反对，从而加重他计算的负担，乃是一桩不智之举；或者他也可能是仅仅在写过这部书之后，才达到了哥白尼式的假说的。汤姆斯 ·希斯爵士在他那本关于亚里士达克的书[①]里（书中包括原著的全文与译文）就是倾向于后一种见解的。但无论情形是哪一种，亚里士达克之曾经提示过哥白尼式的观点，这件事的证据却是十足可以定论无疑的。

第一个而且最好的证据就是阿几米德的证据，我们已经说过阿几米德是亚里士达克同时代的一个较年青的人。在他写给叙拉古的国王葛伦的信里说，亚里士达克写成了“ 一部书，其中包括着某些假说 ”；并继续说：“ 他的假说是说恒星和太阳不动，地球则沿着圆周而环绕太阳旋转，太阳位于轨道的中间 ”。在普鲁塔克的书里有一段话提到，克雷安德“ 认为以不虔敬的罪名来惩罚亚里士达克乃是希腊人的责任，因为他使得宇宙的炉灶（即地球）运动起来，这是他设想天静止不动而地则沿着斜圆而运转，同时并环绕其自身的轴而自转，以图简化现象的结果 ”。克雷安德是亚里士达克同时代的人，约死于公元前 232 年。在另一段话里普鲁塔克又说，亚里士达克提出这种见解来仅只是作为一种假说，但是亚里士达克的后继者塞琉古则把它当作是一种确定的意见。（塞琉古的鼎盛期约当公元前 150 年。）艾修斯和塞克斯托 ·恩皮里库斯也说到亚里士达克提出了太阳中心说，但是他们并没有说他提出这种学说来仅仅是作为一种假说。纵使他确乎是这种提法，那也很可能他是象两千年以后的伽利略一样，是由于害怕触犯宗教偏见的影响所致，——我们上面所提到的克雷安德的态度，就说明了这种惧怕是很有理由的。

哥白尼式的假说被亚里士达克（无论是正式地也好还是试验性地也好）提出来之后，是被塞琉古明确地加以接受了的，但是并没有被其他任何的古代天文学家所接受。这种普遍的反对主要地是由于希巴古的缘故，希巴古鼎盛于公元前 161—126 年。希斯把希巴古描写为是“ 古代最伟大的天文学家 ”[①]。希巴古是第一个系统地论述了三角学的人；他发现了岁差；他计算过太阴月的长度，而误差不超过一秒；他改进了亚里士达克关于日月的大小和距离的计算；他著录了 850 个恒星，并注出了它们的经纬度。为了反对亚里士达克的太阳中心假说，他采用了并改进了亚婆罗尼（鼎盛期约当公元前 220 年）所创造的周转圆的理论；这种学说发展到后来便以托勒密的体系而知名，它是根据鼎盛于公元二世纪的天文学家托勒密的名字而来的。

哥白尼偶然知道了一些几乎已被遗忘了的亚里士达克的假说，虽然知道得并不多；他为自己的创见能找到一个古代的权威而感到鼓舞。不然的话，这种假说对于后代天文学的影响实际上是会等于零的。

古代天文学家推算地球、日、月的大小以及日与月的距离时所使用的各种方法在理论上都是有效的，但他们却受到了缺乏精确仪器的掣肘。想到这一点，他们的许多成果就真是令人惊叹了。伊拉托斯蒂尼推算地球的直径是 7，850 哩，这只比实际少五十哩。托勒密推算月亮的平均距离是地球直径的$29\frac{1}{2}$倍；而正确的数字是大约30.2倍。他们之中还没有一个是多少接近到太阳的大小和距离的，他们都把它估计得太低了。

[①] 《萨摩的亚里士达克，古代的哥白尼》，汤姆斯 · 希斯爵士著。牛津，1913 年版。以下所谈的即根据这部书。

[①] 《希腊的数学》，卷 2，第 153 页。

他们的估计若以地球的直径来表示的话，则

亚里士达克	是 180 倍，
希巴古	是 1，245 倍，
波西东尼	是 6，546 倍；

而正确的数字则是 11，726 倍。我们可以看出这些推算是在不断改进着的（然而，只有托勒密的推算却表现了一种退步）；波西东尼[①]的推算约为正确数字的一半。大体上他们对于太阳系的图象，与事实相去得并不太远。

希腊的天文学乃是几何学的而非动力学的。古代人把天体的运动想成是等速的圆运动，或者是圆运动的复合。他们没有力的概念。天球是整个在运动着的，而各种不同的天体都固定在天球上面。到了牛顿和引力理论的时候，才引进了一种几何性更少的新观点。奇怪的是，我们在爱因斯坦的普遍相对论里又看到了一种返回于几何学的观点，牛顿意义上的力的概念已经又被摒弃了。

天文学家的问题是：已知天体在天球上的视动，怎样能用假说来介绍第三个坐标，即深度，以便把现象描叙得尽可能地简捷。哥白尼假说的优点并不在于真实性而在于简捷性；从运动的相对性看来，并不发生什么真实性的问题。希腊人在追求着能够“简化现象”的假说，事实上这已经是以科学上的正确方式触及到问题了，尽管并不是完全有意的。只要比较一下他们的前人以及他们的后人（直到哥白尼为止），就足以使每个人都对他们那真正令人惊异的天才深信不疑。

另外两个非常伟大的人物，即公元前三世纪的阿几米德和亚婆罗尼，就结束了这张第一流希腊数学家的名单。阿几米德是叙拉古国王的朋友，也许是他的表兄弟，于公元前 212 年罗马人攻占该城时被害。亚婆罗尼从青年时代就生活在亚历山大港。阿几米德不仅是一位数学家，而且还是一位物理学家与流体静力学家。亚婆罗尼主要地是以他对于圆锥曲线的研究而闻名的。关于这两个人我不再多谈，因为他们出现的时代太晚，对哲学并没有能起什么影响。

在这两个人以后，虽然在亚历山大港继续做出了可敬的工作，但是伟大的时代是结束了。在罗马人的统治之下，希腊人丧失了随着政治自由而得来的那种自信，并且在丧失这种自信的时候，也就对他们的前人产生了一种麻木不仁的尊敬。罗马军队之杀死阿几米德，便是罗马扼杀了整个希腊化世界的创造性思想的象征。

[①] 波西东尼是西塞罗的老师，鼎盛于公元前二世纪的后半叶。

第三篇　亚里士多德以后的古代哲学

第二十五章　希腊化世界

古代希腊语世界的历史可以分为三个时期：自由城邦时期，这一时期以腓力浦和亚历山大而告结束；马其顿统治时期，这一时期的最后残余由于克里奥巴特拉死后罗马之併吞埃及而告消灭；最后则是罗马帝国时期。这三个时期中，第一个时期的特点是自由与混乱，第二个时期的特点是屈服与混乱，第三个时期的特点是屈服与秩序。

第二个时期即人们所称的希腊化时代。在科学与数学方面，这一时期内所作出的工作是希腊人自来所成就的最优异的工作。在哲学方面，这一时期则有伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派的建立以及怀疑主义之明确地被总结为一种学说；所以这一时期在哲学上依旧是重要的，尽管比不上柏拉图和亚里士多德的时期那么重要。从公元前三世纪以后，希腊哲学里实际上就没有什么新的东西了，直到公元后三世纪新柏拉图主义的出现为止。同时罗马世界则正在准备好了基督教的胜利。

亚历山大的短促的功业突然之间改变了希腊世界。从公元前 334 年至 324 年这十年之间，他征服了小亚细亚、叙利亚、埃及、巴比伦、波斯、萨马尔干、大夏和旁遮普。波斯帝国是世界上所曾有过的最大帝国，也在三次战役里完全被摧毁了。古代巴比伦人的学问和他们古代的迷信一道变成了希腊好奇心所熟悉的东西；祆教的二元论以及（在较小的程度上）印度的宗教——在印度正是佛教走向登峰造极的时候——也是如此。凡是亚历山大足迹所至之处，哪怕是在阿富汗的深山、药杀水的河畔和印度河的支流上，他都建立起来了希腊的城市，在这些城市里努力推行希腊的制度，并采用了某种程度的自治政府。虽然他的军队主要地是由马其顿人组成的，虽然绝大多数的欧洲希腊人并不甘心情愿地屈从于他，但他起初还是把自己看成是希腊文化的使徒的。然而随着他的征服日益扩大，他就逐渐采取了一种促使希腊人与野蛮人之间友好融合的政策。

他这样做是有着各种动机的。一方面，非常显然他的并不很庞大的军队是不能长久靠武力来维持这样庞大的一个帝国的，而终须依靠着与被征服的人民和好相处。另一方面，东方除了君主神圣的政府形式而外，是不习惯于任何别的政府形式的，亚历山大觉得他自己很适于扮演这样一个角色。究竟他相信自己是神呢，还是仅仅出于政策的动机而摆出一付神的品质来呢？这是心理学家的问题，因为历史的证据是难于定论的。无论怎样，他显然是享受着在埃及把他当作是法老的继承者，在波斯把他当作是大王那样的阿谀。但他那些马其顿的军官们——他把他们叫作“同伴”——对他的态度，却是西方贵族们对他们的立宪君主的那种态度：他们不肯屈膝匍伏在他的面前，他们甚至冒着生命的危险去规劝他、批评他，在紧要的关头他们还控制他的行动，他们强迫他从印度河转辔西归而不要再进军去征服恒河。东方人是很容易顺应的，只要他们的宗教偏见能受到尊敬。这对亚历山大并没有什么困难；只消把埃及的亚蒙神或巴比伦的贝尔神与希腊的宙斯神合而为一，并宣布他自己是神之子就行了。心理学家们说亚历山大痛恨腓力浦，或许还秘密参与过谋杀腓力浦的阴谋；他一定很愿意相信他自己的母亲奥林匹阿，就正象希腊神话里的某些贵妇人那样地，曾经是某一个神的所欢。亚历山大的功

业太神奇了，所以他很可能想到唯有一种神奇的身世才是他那不可思议的成功底最好的解释。

希腊人对于野蛮人怀有一种非常强烈的优越感；亚里士多德说北方种族是精力旺盛的、南方种族是文质彬彬的，而唯有希腊人才既是精力旺盛的又是文质彬彬的，这话无疑地表达了普遍的见解。柏拉图和亚里士多德都认为以希腊人作奴隶是不对的，但以野蛮人作奴隶则并不错。亚历山大并不是个十足的希腊人，他想要打破这种优越感的态度。他自己娶了两个蛮族的公主，并且强迫他手下的马其顿的领袖们和波斯的贵族妇女结婚。我们可以想象，在他那无数的希腊城市里殖民者必定是男多于女的，因此这些男人也必定都是仿效他的榜样而与当地的妇女结婚的。这种政策的结果就给有思想的人们的头脑里带来了人类一体的观念；已往对于城邦的忠诚以及（在较小的程度上）对于希腊种族的忠诚看来是不合时宜了。在哲学方面，这种世界一家的观点是从斯多葛派开始的；但是在实践方面它要开始得更早些，它是从亚历山大开始的。它的结果便是希腊人与野蛮人之间的相互影响：野蛮人学到了一些希腊的科学，而希腊人却学到了野蛮人的许多迷信。希腊文明在传布到更广阔的地区的同时，却变得越来越不是纯粹希腊的了。

希腊的文明本质上是城市的。当然也有许多希腊人是从事农业的，但是他们对于希腊文化中最富特色的东西并没有什么贡献。自从米利都学派以来，希腊在科学、哲学和文学上的卓越人物全都是和富庶的商业城邦联系在一起的，而这些城邦又往往是被野蛮人所环绕着。这种类型的文明并不是从希腊人开始的，而是从腓尼基人开始的；推罗和西顿和迦太基都是依靠着奴隶在家从事体力劳动，而在进行战争时则依靠雇佣兵。他们并不象近代的大城市那样依靠着大量血统相同的、并具有平等政治权利的农村人口。近代最相似的类比就见之于十九世纪后半叶的远东。新加坡与香港、上海与中国其他一些通商口岸都成了一些欧洲人的小岛，在那儿白种人形成了一种靠着苦力们的劳动来养活的商业贵族。在北美洲梅逊-狄克逊线以北的地方，既然没有这样的劳动力可供使用，所以白种人就不得不从事农业。因为这个原故，所以白种人在北美洲的地盘是稳固的，而他们在远东的地盘则已经大为削减，并且会很容易完全消灭的。然而他们那种类型的文化，特别是工业主义，却将会保留下来。这个类比，可以帮助我们理解希腊人在亚历山大帝国东部各个地区的地位。

亚历山大对于亚洲的想象方面所产生的作用是巨大的、持久的。《马喀比书》的第一书写成于亚历山大死后的好几个世纪，但它一开头就叙述亚历山大的功业说：

> “于是马其顿人腓力浦的儿子亚历山大就从柴蒂姆的土地上出发，打败了波斯人和米底亚人的王大流士，代替他而成为了第一个君临全希腊的君主，并且打了许多仗，占领了许多坚强的据点。他杀死了地上许多的王，走遍了大地的尽头，取得许多国家的战利品，全世界在他的面前都伏伏贴贴；于是他的地位升高了，他的心飞腾起来了。他编集了一支孔武有力的军队，统治了许多国家，许多国家和国王都成了他的附庸。这些事情过后，他病倒了，他知道自己要死，于是就把那些尊贵的、和他一同从小长大的臣仆们召来，趁他还活着的时候把他的国家分给他们。①这样，亚历山大御宇十二年之后就逝世了。”

亚历山大在回教里面继续做为传说中的一个英雄而流传着；直到今天，

喜马拉雅山的一些小酋长们还自称是亚历山大的后裔。[①]没有任何别的真正历史上的英雄，曾经提供过如此之丰富的神话想象的材料。

亚历山大死后，也曾有过一种想要保持他的帝国的统一的努力。但是他的两个儿子，一个还是婴儿，一个尚未出世。两个儿子各有一些拥护者，不过在后来的内战里，这两个都被人废弃了。终于他的帝国被三家将军所瓜分；大致说来，一家获得了亚历山大领土的欧洲部分，一家获得了非洲部分，一家获得了亚洲部分。欧洲部分最后落到安提哥尼后人的手里；托勒密获得了埃及，以亚历山大港做为他的首都；经过许多战争之后才获得了亚洲的塞琉古因为过分忙于作战而没有来得及奠立一个固定的首都，但是到后来安提阿克成了他的王朝的主要都市。

无论是托勒密王朝还是塞琉西王朝（塞琉古的王朝叫做赛琉西王朝）都放弃了亚历山大那种要融合希腊人与野蛮人的努力，并且建立了军事专制，起初都是依靠着自己手下由希腊雇佣兵所补充起来的马其顿军队建立的。托勒密王朝所控制的埃及还相当稳固；但是在亚洲，两个世纪纷扰不已的王朝战争则是以罗马人的征服才告结束的。在这两个世纪里，波斯被安息人所征服，而大夏的希腊人则日益陷于孤立。

公元前二世纪（此后他们就迅速地衰颓）他们有过一个王叫米南德，米南德的印度帝国是非常之辽阔的。他和佛教圣人之间有两篇对话至今还以巴利文的形式保存着，并且一部分有中文译本。塔因（Tarn）博士提示说，第一篇对话可能是依据希腊原文的；而第二篇系以米南德王逊位出家成为佛教圣人而告结束的，则显然不是依据希腊原文的了。

这时候，佛教是一个极其蓬勃有力的、劝人归化的宗教。据现存碑文的记载，佛教的圣王阿育王（公元前 264—228 年）曾遣使到所有的马其顿各个国王那里去：“国王陛下认为这是主要的征服——即法轮的征服；这也是国王陛下在他自己的境内并远达六百里格（leagues）之外的邻国的境内的成就——远及于希腊王安提阿古的地方，并且远及于安提阿古以外的托勒密、安提哥尼、马迦斯和亚历山大四个王的地方……在国王的境内也盛行于喻那人的地方”[①]（即旁遮普地方的希腊人）。不幸的是关于这次遣使，西方并没有任何记载流传下来。

巴比伦所受的希腊化影响格外深刻。我们已经知道，古代唯一追随萨摩的亚里士达克而主张哥白尼体系的人，就是底格里斯河上塞琉西亚的塞琉古，他的鼎盛期约当公元前 150 年。塔西陀告诉我们说，到了公元一世纪塞琉西亚“并未沾染安息人的野蛮习俗，而仍然保存着它的希腊开国者塞琉古[②]的制度。三百名以豪富或智慧而当选的公民组成了一个类似于元老院的组织，人民群众也分享政权”。[③]希腊语在美索不达米亚的全境正如在其以西的地方一样，已成为学术与文化的语言，直迄回教的征服为止。

就语言和文学而论，叙利亚（不包括犹太在内）的城市已经完全希腊化了。但农村人口则是更保守的，他们仍然保持着为他们所习惯的宗教和语言。

[①] 也许这在今天已经不再是事实，因为怀有这种信仰的人们的儿子已经在伊顿公学受教育了。

[①] 引自比万（Pevan）的《塞琉古王朝》卷一，第 298 页注。

[②] 是国王塞琉古，而非天文学家塞琉古。

[③] 《编年史》，卷六，第四十二章。

[4]小亚细亚沿海岸的希腊城市，许多世纪以来就在影响着他们野蛮的邻居。马其顿的征服格外加深了这种影响。希腊主义与犹太人之间的第一次冲突是在《马喀比书》里提到了的。这是一篇极其有趣的故事，与马其顿帝国内一切别的事情都不一样。我将在后面谈到基督教的起源与成长时再讨论它。在其他的地方，希腊的影响从来没有遇到过这样顽强的抵抗。

从希腊化文化的观点来看，公元前三世纪最辉煌的成就乃是亚历山大港这个城市。比起马其顿治下的欧洲部分和亚洲部分来，埃及受战争的蹂躏较少，而亚历山大港又处于特别有利的商业地位。托勒密王朝是学艺的保护主，把当时许多最优秀的人都吸收到他们的首都来。数学主要地成了亚历山大港的学问，并且一直保持到罗马的灭亡为止。的确，阿几米德是西西里人，并且他所属的那部分世界（直到公元前 212 年他临死的那一刻为止）依然保持着他们的独立；但是他也在亚历山大港学习过。伊拉托斯底尼是著名的亚历山大港图书馆的负责人。公元前三世纪里多少全都和亚历山大港有着密切联系的数学家们和科学家们，可以和前此各个世纪里任何希腊人的才能相媲美，并且做出了同样重要的工作。但是，他们不象他们的前人那样把一切学艺都当作自己的领域，并发挥着包罗万象的哲学；他们是近代意义上的专家们。欧几里德、亚里士达克、阿几米德和亚婆罗尼都只一心一意地作数学家，他们都不渴望有哲学上的创造性。

不仅在学术范围内而且在一切领域里，这个时代都以专业化为其特征。在公元前五至四世纪的希腊自治的城邦里，一个有才能的人可以认为是样样精通的。在不同的情况之下，他可以是军人、政治家、立法家或哲学家。苏格拉底虽然不喜欢政治，却并未能避免卷入政治的纠纷。在他年青的时候，他是一个兵士，又是一个（尽管在《申辩篇》里他不承认）学物理科学的人。普罗泰戈拉在向研究新事物的贵族子弟们教授怀疑主义之余，还为图里草拟过一部法典。柏拉图也搞过政治，虽然并不成功。色诺芬在不写他的苏格拉底也不作乡绅的时候，就去当将军以消遣岁月。毕达哥拉斯派的数学家们曾力图掌握许多城邦的政府。每个人都必须充当审判员，并担任其他的各种公职。但到了公元前三世纪，这一切就都起了变化。在往昔的那些城邦国家里的确还有政治，但是那已经变成地方性的而且已经无关紧要，因为希腊已经处于马其顿大军的摆布之下了。争夺权力的严重斗争在马其顿的军人中间进行着；但这里并没有原则的问题，而仅仅是互相竞争着的冒险者之间如何分配领土的问题。在行政的和技术的事物上面，这些多少都是不学无术的军人们便雇佣希腊人做他们的专家；例如，在埃及的灌溉和排水方面就曾做出了优异的成就。这时有军人，有行政家，有医生，有数学家，也有哲学家，可是再也没有一个以一身而兼任这一切的人了。

这个时代是一个有钱而又没有权势欲望的人可以享受一种非常愉快的生活的时代，——当然总得假定没有掠夺成性的军队闯了进来。为某一个君主所垂青的学者尽可以享受高度的奢侈生活，只要他们是圆滑的谄媚者而又并不介意于成为一个愚昧无知的宫廷的嘲弄对象。但是这里却没有安全这种东西。一场宫廷革命可以把这些阿谀谄媚的贤达者们的恩主推翻；加拉太人可以毁灭富人的庄园；自己的城邦也可能在一场偶然的王朝战争里被洗劫一空。在这种情况之下，人们都去崇拜“幸运”女神就不足为奇了。在人间万

[4] 参阅《剑桥古代史》，卷七，第 194—195 页。

事的安排上，似乎并没有任何合理的东西。那些顽固地坚持要在某个地方能找出道理来的人们，就只好返求于自己并且象弥尔顿的撒但那样认定：

心灵是它自己的园地，在它自身里
可以把地狱造成天堂，把天堂造成地狱。

除了对于自私自利的冒险者而外，不再有任何刺激可以引起人们对公共事物的兴趣了。在亚历山大征服的辉煌插曲之后，由于缺乏一个坚强的专制主足以奠定稳固不移的无上权威以及缺乏一个强而有力的原则足以造成社会的巩固，希腊化世界便陷入混乱之中。当面临着新的政治问题的时候，希腊的理智证明了它本身是完全无能为力的。罗马人比起希腊人来无疑是愚笨的、粗野的，但是至少他们却创造了秩序。在自由的日子里，那种旧式的无秩序曾经是可容忍的，因为每一个公民都享有自由；但是无能的统治者所加之于被统治者的那种新的马其顿式的无秩序，则是全然不可容忍的了，——比起后来对于罗马的屈服来要更加不可容忍得多。

社会的不满与对革命的惧怕在广泛流传着。自由劳动力的工资下降了，主要原因是由于东方奴隶劳动的竞争；而同时必需品的价格却在上涨。我们发现亚历山大在他的事业开始时，还有时间订立条约以便使穷人安分守己。“公元前 335 年，亚历山大与哥林多联盟国家之间所订的条约里规定了，联盟理事会与亚历山大的代表双方保证，联盟的任何城邦都不得为了革命的缘故而没收个人的财产，或者分配土地，或者免除债务，或者解放奴隶”。[①] 在希腊化的世界里，神寺都经营银行家的业务；他们掌握着黄金准备金，并且操纵债务。公元前三世纪初期德洛斯的亚波罗神寺以百分之十的利息放债；而前此的利率还要更高。②

自由劳动者发见自己的工资甚至于不足以维持最低的需要，所以年青力壮的就只好去当雇佣兵以求糊口。雇佣兵的生活无疑是充满着艰难和痛苦的，但是它也有很大的可能前途。或许是掠夺某一个富庶的东方城市，或许有机会进行有利可图的暴动。一个统帅要想解散他的军队必定是件极其危险的事，并且这也一定就是战争所以连绵不断的原因之一。

往日的公民精神还多少保存在旧的希腊城市里，但却没有保存在亚历山大所建立的新城市里——就连亚历山大港也不例外。在早期，一个新城市往往总是由某一个旧城市的移民所组成的殖民地，它和自己的母邦始终维持着感情上的联系。这种感情有着很悠久的寿命，例如，公元前 196 年兰普萨古城在希腊海峡的外交活动就可以证明。这个城面临着要被塞琉西王安提阿古三世征服的危险，便决定吁请罗马保护。于是派遣出一个使节，但这个使节并没有直接去罗马，而是先到了马赛，尽管马赛的距离极为遥远。马赛也象兰普萨古一样是福西亚的殖民地，而且罗马人对他们的态度又很友好。马赛的公民听了使臣的演说之后，便立刻决定派遣他们自己的外交团到罗马去支持他们的姊妹城。住在马赛内陆的高卢人也参加了，并且还有一封信给他们在小亚细亚的同族加拉太人，推荐他们与兰普萨古相友好。罗马自然高兴有一个借口插足于小亚细亚，于是由于罗马的干涉，兰普萨古就保持住了它的自由，——直到后来它变得不利于罗马人的时候为止。[①]

[①] 塔因著，《公元前三世纪的社会问题》一文，收入《希腊化时代论文集》一书中。1923 年，剑桥版。这篇文章是极其有趣的：并且包括许多在别的地方不大容易找到的史实。

[①] 比万，《塞琉古王朝》卷二，第 45—46 页。

亚洲的统治者们一般都自称为是“亲希腊派”，并且在政策与军事的需要所能允许的范围之内与旧希腊的城市保持着友好。这些城市希望有民主的自治政府，免除纳贡，不受朝廷禁军的干涉，并且（当他们能够的时候）宣称这些都是权利。向他们让步是值得的，因为他们是富有的，他们可以提供雇佣兵，有许多城市还有重要的港口。但是如果他们在内战中参加了错误的一方，他们就有完全被征服的危险了。大体上说，塞琉西王朝以及其他逐渐兴起的王朝对待他们都相当宽大，但是也有例外。

新城市虽然也有着一定程度的自治政府，却并没有象旧城市那样的传统。他们公民的来源不一，希腊各个部分的人都有。他们大体上都是些冒险家，很象是 conquistadores（西班牙的美洲征服者）或者是南非洲约翰尼斯堡的移民，而不象早期的希腊殖民者或者新英格兰的开拓者那样是虔诚的香客。因此亚历山大的城市没有一个能够形成坚固的政治单位。从王朝政府的立场来说这是有利的，但是从传播希腊化来说这却是一个弱点。

非希腊的宗教与迷信对于希腊化世界的影响，大体上是（但不完全是）坏的。但情形本可以并不如此。犹太人、波斯人、佛教徒，他们的宗教都肯定地要优越于希腊流俗的多神教，并且即使是最优秀的哲学家去学习这些也会是受益非浅的。然而不幸，在希腊人的想象力上留下了最深刻印象的却是巴比伦人或迦勒底人。首先是他们荒唐无稽的古代史，伴侣们的记录竟上溯至几千年之久，并且宣称还可以再上溯几千年。其中也有一些真正的智慧：远在希腊人能够预言月蚀的很久以前，巴比伦人就已能多少预言月蚀了。但是这些仅仅是使希腊人易于接受他们的原因；而希腊人实际所接受的却主要地是占星学与巫术。吉尔伯特·穆莱教授说：“占星学降临于希腊化的思想，就象是一种新的疾病降临于某个偏僻的岛上的居民一样。根据狄奥多罗斯的描述，欧济曼底亚斯的陵墓里是画满了占星学的符号的，在康马根所发现的安提阿古一世的陵基也具有同样的特点。君主们相信星辰在注视着他们，那是很自然的。可是人人却都在准备接受这种病菌”。[①]占星学最初是一个名叫贝鲁索的迦勒底人在亚历山大的时代教给希腊人的，贝鲁索在科斯教过占星学，并且据塞涅卡说，他“传授的是贝尔神”。穆莱教授说，“这一定是说，他把公元前三千纪为萨尔恭一世所写的、后来在亚述奔尼拔（公元前 686—626 年）图书馆中所发现写在七十块版上的一篇‘贝尔之眼’的文字翻译成了希腊文。”（同书，第 176 页）。

我们将会看到，甚至于大多数最优秀的哲学家也都信仰起占星学来了。既然占星学认为未来是可以预言的，所以它就包含着对于必然或命运的信仰，而这就可以用来反对当时流行的对幸运的信仰。但无疑地，大多数人却是同时两者都信仰的，而且从来也没有察觉到两者的不一致。

普遍的混乱必然要引起道德的败坏更甚于智识的衰退。延绵了许多世代的动荡不宁，尽管能够容许极少数的人有着极高度的圣洁，但它确乎是敌视体面的公民们的平凡的日常德行的。当你的一切储蓄明天就会一干二净的时候，勤勉就似乎是无用的了；当你对别人诚实而别人却必然要欺骗你的时候，诚实就似乎是无益的了；当没有一种原则是重要的或者能有稳固的胜利机会时，就不需要坚持一种原则了；当唯唯诺诺混日子才可以苟全性命与财产的时候，就没有要拥护真理的理由了。一个人的德行若是除了纯粹的现世计较

[①] 《希腊宗教的五个阶段》，第 177—178 页。

而外便没有别的根源；那末如果他有勇气的话，他在这样一个世界里就会变成一个冒险家，如果他没有勇气的话，他就会只求做一个默默无闻的怯懦的混世虫。

属于这个时代的米南德说：

我知道有过那么多的人，
他们并不是天生的无赖，
却由于不幸而不得不成为无赖。

这就总结了公元前三世纪的道德特点，只有极少数的人才是例外。甚至于就在这些极少数的人里面，恐惧也代替了希望；生命的目的与其就是成就某种积极的善，还不如说是逃避不幸。“形而上学隐退到幕后去了，个人的伦理现在变成了具有头等意义的东西。哲学不再是引导着少数一些大无畏的真理追求者们前进的火炬：它毋宁是跟随着生存斗争的后面在收拾病弱与伤残的一辆救护车”。①

① 安古斯在《剑桥古代史》，卷 7，第 231 页的话。上引米南德的话也采自同一章。

第二十六章　犬儒学派与怀疑派

知识优异的人们与他们当时社会的关系，在不同的时代里是非常之不同的。在某些幸运的时代里，他们大体上能与他们的环境调和，——毫无疑问他们要提出他们自己认为是必要的那些改革来，但是他们深信他们的提议是会被人欢迎的：而且即使是世界始终不曾改革的话，他们也不会因此就不喜欢他们自己所处的世界。在另一些时代里，他们是革命的，认为需要号召激烈的变革，但希望这些变革（部分地是由于他们忠告的结果）在不久的将来就可以实现。又在另一些时代里，则他们对世界是绝望的，他们觉得尽管他们自己知道什么是必需的，但却绝没有可以实现的希望。这种心情很容易陷于一种更深沉的绝望，把地上的生活认为本质上都是坏的，而对好的事物则只能寄希望于来生或者是某种神秘的转变上。

在某些时代，所有这几种态度可以往同时为不同的人所采取。例如，让我们看一下早期的十九世纪。歌德是快活的，边沁是个改革者，雪莱是个革命者，而李奥巴第则是个悲观主义者。但在大多数的时期里，伟大的作家们中间却有着一种流行的格调。在英国，他们在伊丽莎白时代和十八世纪是快活的；在法国，他们约当 1750 年左右变成了革命的；在德国，自从 1813 年以后他们是民族主义的。

在教会统治时期，也就是说从公元五世纪至十五世纪，人们在理论上所相信的与在实际上所感觉的之间，是有着一种冲突的。在理论上世界是一个流泪泉，是在受苦受难之中对于来世的一种准备，但是在实际上则作家们（他们几乎全都是教士）又不免对于教会的权势感到高兴；他们有机会从事于许多他们认为是有用的那种活动。因此他们具有着统治阶级的心理，而不是那种觉得自己是在逃亡到另一个世界里去的人们的心理。这就是贯穿着整个中世纪的那种奇怪的二元论的一部分，这种二元论是由于下列事实造成的，即教会虽然是基于出世的信仰但又是日常世界中最重要的一种制度。

基督教出世精神的心理准备开始于希腊化的时期，并且是与城邦的衰颓相联系着的。希腊的哲学家们，下迄亚里士多德为止，尽管他们可以埋怨这埋怨那；但在大体上对于宇宙并不绝望，也不觉得他们自己在政治上是无能的。他们有时候可以是属于失败了的政党，但如果是这样，他们的失败也只是由于冲突中的机缘所致，而不是由于有智慧的人之任何不可避免的无能为力。甚至连那些象毕达哥拉斯或者在某种心情之下的柏拉图那样地鄙弃现象世界而力求逃避于神秘主义的人，也都有着要把统治阶级转化成为圣贤的具体计划。但当政权转到马其顿人手里的时候，希腊的哲学家们就自然而然地脱离了政治，而更加专心致意于个人德行的问题或者解脱问题了。他们不再问：人怎样才能够创造一个好国家？而是问：在一个罪恶的世界里，人怎样才能够有德；或者，在一个受苦受难的世界里，人怎样才能够幸福？当然这种变化仅仅是程度上的变化；这样的问题在以前也曾被人提出来过，并且后期的斯多葛派有一个时期也是关怀政治的，——但关怀的是罗马的政治而非希腊的政治。然而这个变化却仍然是一场真实的变化。除了罗马时期斯多葛主义在一定限度上而外，凡是那些认真思想、认真感受的人们的观点都日益变得主观的和个人主义的了；直到最后，基督教终于带来了一套个人得救的福音，这就鼓舞了传教的热诚并创造了基督教教会。在这以前，始终没有过一种制度是可以让哲学家们全心全意地安身立命的，因而他们对权势的合法

的爱好心就没有适当的出路。因为这种原因，所以希腊化时代的哲学家，作为人而论，就要比那些生活于城邦仍然能够鼓舞其忠诚的时代的人们，具有更大的局限性。他们仍然思想，因为他们不能不思想；但是他们几乎并不希望他们的思想在实际世界里会产生什么效果。

有四派哲学大约都是在亚历山大的时代建立起来的。最有名的两派，即斯多葛派和伊壁鸠鲁派，是我们后两章的主题；在本章中我们将要讨论犬儒派和怀疑派。

这两个学派中的前一派出自（通过它的创始人狄奥根尼）安提斯泰尼；他是苏格拉底的弟子，约长于柏拉图二十岁。安提斯泰尼是一个非常引人注意的人物，在某些方面颇有似于托尔斯泰。直到苏格拉底死后，他还生活在苏格拉底贵族弟子们的圈子里，并没有表现出任何非正统的征象来。但是有某种东西——或者是雅典的失败，也许是苏格拉底之死，也许是他不喜欢哲学的诡辩——却使得他在已经不再年青的时候，鄙弃了他从前所重视的东西。

除了纯朴的善良而外，他不愿意要任何东西。他结交工人并且穿得和工人一样。他进行露天讲演，他所用的方式是没有受过教育的人也都能理解的。一切精致的哲学，他都认为毫无价值：凡是一个人所能知道的，普通的人也都能知道。他信仰“返于自然”，并把这种信仰贯彻得非常彻底。他主张不要政府，不要私有财产，不要婚姻，不要确定的宗教。他的弟子们（如果他本人不曾）谴责奴隶制。他并不是一个严格的苦行主义者，但是他鄙弃奢侈与一切人为的对感官快乐的追求。他说“我宁可疯狂也不愿意欢乐”。[①]

安提斯泰尼的名声被他的弟子狄奥根尼盖过了，狄奥根尼“是欧济尼河上西诺普地方的青年，最初他［安提斯泰尼］并不喜欢他；因为他是一个曾因涂改货币而被下过狱的不名誉的钱商的儿子。安提斯泰尼命令这个青年回家去，但是他丝毫不动；他用杖打他，他也一动不动。他渴望‘智慧’，他知道安提斯泰尼可以教给他智慧。他一生的志愿也是要做他父亲所做过的事，要‘涂改货币’，可是规模要大得多。他要涂改世上流行的一切货币。每种通行的印戳都是假的。人被打上了将帅与帝王的印戳，事物被打上了荣誉、智慧、幸福与财富的印戳；一切全都是破铜烂铁打上了假印戳罢了。”[②]

他决心象一条狗一样地生活下去，所以就被称为“犬儒”，这个字的意思就是“象犬一样”。他拒绝接受一切的习俗——无论是宗教的、风尚的、服装的、居室的、饮食的、或者礼貌的。据说他住在一个桶里，但是吉尔柏特·穆莱向我们保证说这是个错误：因为那是一个大瓮，是原始时代用以埋葬死人的那种瓮。[③]他象一个印度托钵僧那样地以行乞为生。他宣扬友爱，不仅仅是全人类之间的友爱，而且还有人与动物之间的友爱。甚至当他还活着的时候，他的一身就聚集了许多的传说。尽人皆知，亚历山大怎样地拜访过他，问他想要什么恩赐；他回答说：“只要你别挡住我的太阳光”。

狄奥根尼的教导，一点也没有我们现在所称之为“玩世不恭”的（“犬儒”的）东西，——而是恰好与之相反。他对“德行”具有一种热烈的感情，他认为和德行比较起来，俗世的财富是无足计较的。他追求德行，并追求从

[①] 贝恩，卷二，第 4，5 页；穆莱，《五个阶段》，第 113—114 页。

[②] 穆莱，《五个阶段》，第 117 页。

[③] 同上，第 119 页。

欲望之下解放出来的道德自由：只要你对于幸运所赐的财货无动于衷，便可以从恐惧之下解放出来。我们可以看出，他的学说在这一方面是被斯多葛派所采用了的，但是他们并没有追随着他摒绝文明的欢乐。他认为普罗米修斯由于把那些造成了近代生活的复杂与矫揉造作的技术带给了人类，所以就公正地受到了惩罚。在这一点上他有似于道家、卢梭与托尔斯泰，但是要比他们更加彻底。

虽然他是亚里士多德同时代的人，但是他的学说在气质上却属于希腊化的时代。亚里士多德是欢乐地正视世界的最后一个希腊哲学家；从他而后，所有的哲学家都是以这样或那样的形式而具有着一种逃避的哲学。世界是不好的，让我们学会遗世而独立吧。身外之物是靠不住的；它们都是幸运的赐予，而不是我们自己努力的报酬。唯有主观的财富——即德行，或者是通过听天由命而得到的满足——才是可靠的，因此，唯有这些才是有智慧的人所要重视的。狄奥根尼本人是一个精力旺盛的人，但他的学说却正象希腊化时代所有的学说一样，乃是一种投合于劳苦倦极的人们的学说，失望已经摧毁了这些人的天赋的热忱了。这种学说除了对于强有力的罪恶是一种抗议而外，当然绝不是一种可以指望促进艺术或科学或政治或任何有用的活动的学说。

看一下在犬儒学派普及之后，他们的学说变成了什么样子，是饶有趣味的。公元前三世纪的早期，犬儒学派非常风行，尤其是在亚历山大港。他们刊行了短篇的说教，指出没有物质财产是多么地轻松，饮食简朴可以是多么地幸福，怎样在冬天不必穿昂贵的衣服就可以保持温暖（这在埃及也许是真的！），对自己的家乡依依不舍或者悲悼自己的孩子或朋友的死亡又是何等之愚蠢。这些通俗化的犬儒学者之中有一个叫做德勒斯的说：“我的儿子或妻子死了，那难道就有任何理由应该不顾仍然还在活着的我自己，并且不再照顾我的财产了么？”[1]在这一点上我们很难对于这种单纯生活感到任何的同情，它已经变得太单纯了。我们怀疑是谁高兴这种说教，是希望把穷人的苦难想象成仅仅是幻想的那些富人呢？还是力图鄙视获得了成功的事业家们的那些新的穷人呢？还是想使自己相信自己所接受的恩赐是无关重要的那些阿谀献媚者呢？德勒斯对一个富人说：“你慷慨大度地施舍给我，而我痛痛快快地取之于你，既不卑躬屈膝，也不唠叨不满。”[2]这是一种很便当的学说。通俗的犬儒主义并不教人禁绝世俗的好东西，而仅仅是对它们具有某种程度的漠不关心而已。就欠债的人来说，这可以表现为一种使他减轻自己对于债主所负的义务的形式。我们可以看到“玩世不恭”（“犬儒的”）这个名词是怎样获得它的日常意义的。

犬儒派学说中最好的东西传到了斯多葛主义里面来，而斯多葛主义则是一种更为完备和更加圆通的哲学。

怀疑主义之成为一种学派的学说最初是由皮浪提倡的，皮浪参加过亚历山大的军队，并且随军远征过印度。看起来这使他发生了浓厚的旅行兴趣；他的余年是在他的故乡爱里斯城度过的，公元前 275 年他死在这里。除了对于以往的各种怀疑加以一定的系统化与形式化而外，他的学说里并没有多少新东西。对于感官的怀疑是从很早以来就一直在困恼着希腊哲学家的；唯一

---

[1] 《希腊化时代》（1923 年，剑桥板），第 84 页以下。

[2] 同上，第 86 页。

的例外就是那些象巴门尼德和柏拉图那样否认知觉的认识价值的人们，他们还把他们的否定当做是宣扬知识上的教条主义的一种好机会。智者们，特别是普罗泰戈拉和高尔吉亚，曾经被感官知觉的模糊及其显著的矛盾而引到了一种有似于休谟的主观主义。皮浪似乎（因为他很聪明地没有写过任何书）在对感官的怀疑主义之外，又加上了道德的与逻辑的怀疑主义。据说他主张绝不可能有任何合理的理由，使人去选择某一种行为途径而不选择另外的一种。在实践上，这就意味着一个人无论住在哪个国家里，都是顺从着那里的风俗的。一个近代的信徒会在礼拜日到教堂去，并且奉行正确的跪拜仪式，而不必具有任何被人认为是足以激发这些行动的宗教信仰。古代的怀疑主义者奉行着全套的异教宗教仪节，有时候甚至于他们本人就是祭司；他们的怀疑主义向他们保证了这种行为不可能被证明是错误的，而他们的常识感（这种常识感比他们的哲学更经久）又向他们保证了这样做是便当的。

怀疑主义自然地会打动许多不很哲学的头脑。人们看到了各派之间的分歧以及他们之间的争论的尖锐，于是便断定大家全都一样地自命为具有实际上是并不可能获得的知识。怀疑主义是懒人的一种安慰，因为它证明了愚昧无知的人和有名的学者是一样的有智慧。对于那些气质上要求着一种福音的人来说，它可能似乎是不能令人满意的；但是正象希腊化时期的每一种学说一样，它本身就成为了一付解忧剂而受人欢迎。为什么要忧虑未来呢？未来完全是无从捉摸的。你不妨享受目前；“未来的一切都还无从把握”。因为这些原因，怀疑主义在一般人中就享有了相当的成功。

应该指出，怀疑主义作为一种哲学来说，并不仅仅是怀疑而已，并且还可以称之为是武断的怀疑。科学家说：“我以为它是如此如此，但是我不能确定”。具有知识好奇心的人说：“我不知道它是怎样的，但是我希望能弄明白”。哲学的怀疑主义者则说：“没有人知道，也永远不可能有人知道”。正是这种教条主义的成份，便使得怀疑主义的体系有了弱点。怀疑主义者当然否认他们武断地肯定了知识的不可能性，但是他们的否认却是不大能令人信服的。

然而，皮浪的弟子蒂孟提出了一种理智上的论证，这种论证从希腊逻辑的立场来说是很难于答覆的。希腊人所承认的唯一逻辑是演绎的逻辑，而一切演绎都得象欧几里德那样，必须是从公认为自明的普遍原则出发。但蒂孟否认有任何找得出这种原则来的可能性。所以一切就都得靠着另外的某种东西来证明了；于是一切的论证要末便是循环的，要末便是系在空虚无物上面的一条无穷无尽的链锁。而这两种情形无论哪一种，都不能证明任何东西。我们可以看到，这种论证就砍中了统治着整个中世纪的亚里士多德哲学的根本。

在我们今天被那些并不是完全怀疑的人们所宣扬的某些形式的怀疑主义，对于古代的怀疑派并不曾出现过。他们并不怀疑现象，也不疑问那些他们认为是仅只表示我们所直接知道的有关现象的命题。蒂孟大部分的著作都已佚失了，但他现存的两句话可以说明这一点。一句是说：“现象永远是有效的”。另一句是说：“蜜是甜的，我决不肯定；蜜看来是甜的，我完全承认。”[1]一个近代的怀疑主义者会指出，现象仅仅是出现，它既不有效也不无效；有效或无效的必须是一个陈述；但并没有一种陈述能够和现象联系得

[1] 转引自爱德文·比万：《斯多葛派与怀疑派》，第126页。

如此之密切，以致于不可能有虚假。由于同样的理由，他也会说“蜜看来是甜的”这一陈述仅仅是高度或然的，而不是绝对确实可靠的。

在某些方面，蒂孟的学说非常有似于休谟的学说。他认为某些从未被人观察到的东西——例如原子——就不能有效地被我们所推知；当两种现象屡屡被我们观察到在一起的时候，我们就可以从一个推知另一个。

蒂孟在他悠长的一生的晚年就住在雅典，并于公元前 235 年死于雅典。随着他的死，皮浪的学派作为一个学派就告结束了；但是他的学说——说来似乎很奇怪——多少经过了改造之后，却被代表柏拉图传统的学园接受过来了。

造成这一惊人的哲学革命的人是与蒂孟同时代的人阿塞西劳斯，他大约老死于公元前 240 年。大多数人所接受于柏拉图的乃是信仰一个超感的理智的世界，信仰不朽的灵魂对可朽的肉体的优越性。但柏拉图是多方面的，在某些方面也可以把他看作是在宣扬怀疑主义。柏拉图笔下的苏格拉底是自称一无所知的；我们自然而然地总把这话认为是讽刺，但是这话也可以认真地加以接受。有许多篇对话并没有达到任何正面的结论，目的就在要使读者处于一种怀疑状态。有些篇对话——例如《巴门尼德篇》的后半部——则似乎是除了指明任何问题的正反两方都可以提出同等可信的理由而外，并没有什么别的目的。柏拉图式的辩证法可以认为是一种目的而不是一种手段；若是这样加以处理的话，则它本身就成为对于怀疑主义的一种最可赞美的辩护。这似乎就是阿塞西劳斯所解说柏拉图的方式，他自认为仍然是在追随着柏拉图的。他砍掉了柏拉图的头，但是保留下来的躯干却无论如何仍然是真的。

阿塞西劳斯的教学方式会有许多地方是值得表扬的，假使跟他学习的青年人能够不为它所麻痹的话。他并不主张任何论点，但是他却要反驳学生所提出来的任何论点。有时候他会自己前后提出两个互相矛盾的命题，用以说明怎样就可以令人信服地论证两者之中的任何一个命题。一个有足够的叛逆勇气的学生，就可以学到机智并且避免谬误；但事实上除了机伶和对于真理漠不关心而外，似乎并没有人学到了任何的东西。阿塞西劳斯的影响是如此之大，以至于整个的学园大约有两百年之久一直都是怀疑主义的。

在这一怀疑时期的中叶，发生了一件有趣的事情。公元前 156 年雅典派至罗马的外交使团有三位哲学家，其中有一个就是不愧继任阿塞西劳斯作学院首领的那位卡尔内亚德。他看不出有什么理由他作使臣的尊严就应该妨碍他的这次大好机会，于是他就在罗马讲起学来。那时候的青年人都渴望模仿希腊的风气，学习希腊的文化，于是都蜂拥而来听他讲学。他的第一篇讲演是发挥亚里士多德和柏拉图的关于正义的观点，并且是彻底建设性的。然而他的第二篇讲演则是反驳他第一次所说过的一切，并不是为了要建立相反的结论，而仅仅是为了要证明每一种结论都是靠不住的。柏拉图笔下的苏格拉底论证说，以不公道加于人对于犯者来说要比忍受不公道是一桩更大的罪过。卡尔内亚德在他的第二篇讲演里，非常轻蔑地对待了这种说法。他指出，大国就是由于他们对软弱的邻邦进行不正义的侵略而成为大国的；这一点在罗马是不大好否认的。船破落水的时候，你可以牺牲别的弱者而拯救你自己的生命；如果你不这样做，你就是个傻瓜。他似乎认为“先救妇孺”并不是一句可以导致个人得救的格言。如果你在得胜的敌人面前溃退的时候已经丢失了你的马,而又发现有一个受伤的同志骑着一匹马,那末你应该怎么办呢？如果你是有理智的，你就会把他拉下马，抢过他的马来，不管正义是怎么样

的讲法。这一切不大有建设性的论证出于一个名义上是柏拉图的追随者之口，真是令人惊讶的，但是它似乎曾使得具有近代头脑的罗马青年们大为高兴。

但是它却使得有一个人大不高兴，那个人就是老卡图；老卡图代表着严峻的、僵硬的、愚蠢而又粗暴的道德规范，正是靠了这种道德规范罗马人才打败了迦太基的。老卡图从年青到年老都过着简朴的生活，一早就起床，进行严格的体力劳动，只吃粗糙的食物，并且从未穿过一件价值一百辨士以上的衣服。对于国家他是忠心耿耿的，他拒绝一切贿赂和贪污。他严格要求别的罗马人也具有他自己所实行的一切德行，并且坚持说控诉和检举坏人乃是一个正直的人所能做的最好的事情。他竭力推行古罗马的严肃的风尚：

“卡图把一个叫做马尼里乌斯的人赶出了元老院，这个人本来是极有希望在下一年被任命为执政官的，仅仅因为这个人在白天并且当着自己女儿的面前太多情地吻了自己的妻子：并且卡图在谴责他做这件事时还告诉他说，除非在打雷的时候，他自己的妻子是从不吻他的”。[①]

卡图当政的时候便禁止奢侈和宴会。他要他的妻子不仅哺乳她自己的孩子，还要哺乳他奴隶们的孩子，为的是用同样的奶喂养起来之后，奴隶们的孩子就可以爱他自己的孩子了。当他的奴隶年老不能工作时，他就毫不怜惜地把他们卖掉。他坚持他的奴隶们应当永远不是做工便是睡觉。他鼓励他的奴隶们互相争吵，因为“他不能容忍奴隶们居然做了好朋友”。若是有一个奴隶犯了严重的过错，他就把其余的奴隶都召来，并且诱导他们来咒骂这个犯过错的人罪该万死；然后他就当着其余奴隶们的面前亲手把他处决。

卡图和卡尔内亚德之间的对比真是非常全面的：一个是由于道德过分严厉、过分传统以至于粗暴，另一个是由于道德过分放恣、过分沾染上了希腊化世界的社会堕落以至于下贱。

“马尔库斯·卡图从一开始——从青年们开始学希腊语，从而希腊语在罗马日益为人重视的时候——就不喜欢这件事：怕的是渴望学习知识与辩论的罗马青年们，会完全忘掉荣誉与武力的光荣。……于是有一天他就在元老院里公开地攻击这几位使臣在这里呆得时间太久，而且没有赶快办事：还要考虑到这些使臣都是狡猾的人，很容易说服别人相信他们。假使没有其他方面的考虑的话，仅此一点也就足以说服元老院对使臣们做出一个决定的答复来，好把他们遣送回国去教书，去教他们自己的希腊孩子，别让他们再管罗马的孩子了；让罗马的孩子们还象从前一样地学习着服从法律和元老院吧。他向元老院说这番话，并不是出于他对卡尔内亚德有任何的私仇或恶意（象某些人所猜想的那样）：而是因为他总是仇视哲学的”。[①]

在卡图的眼里，雅典人是没有法律的低等人；所以他们若被知识分子的浅薄的诡辩术所腐蚀的话，那是没有关系的；但是罗马青年则必须是清教徒式的、帝国主义的、无情的而又愚昧的。然而他并没有成功；后来的罗马人不但保存了卡图的许多毛病，同时还接受了卡尔内亚德的许多毛病。

继卡尔内亚德（约当公元前 180—110 年）之后的下一任学园园长是一个迦太基人，他的真名字是哈斯德鲁拔，但是他和希腊人打交道时喜欢自称为克来多马柯。与卡尔内亚德之把自己只限于讲学不同，克来多马柯写了四百

[①] 诺尔斯译，普鲁塔克《名人传》，马尔库斯·卡图传。

[①] 诺尔斯译，普鲁塔克《名人传》，马尔库斯·卡图传。

多部书，其中有些是用腓尼基文写的。他的原则似乎和卡尔内亚德的一样。在某些方面，它们是有用的。这两位怀疑派都从事反对那些变得日益广泛流行的占卜、巫术和星相学的信仰。他们也发展了一种建设性的有关或然性的程度的学说；尽管我们永远不可能有理由感到确实的可靠性，但是某些东西却似乎要比别的东西更近乎真实。或然性应该是我们实践的指导，因为根据各种可能的假设中之或然性最大的一种而行事，乃是合理的。这种观点也是大多数近代哲学家所同意的一种观点。不幸的是发挥这种观点的书籍已经失传了；我们很难依据现存的一些提示而重新构造出来这种学说。

克来多马柯之后，学园就不再是怀疑主义的了，并且从安提阿吉（他死于公元前 69 年）而后，它的学说有好几个世纪实际上已经变得和斯多葛派的学说没有分别了。

然而，怀疑主义并没有消失。它被来自诺索斯的克里特人艾奈西狄姆复兴起来了，诺索斯（假如我们知道一点的话）早在两千多年以前就可能有过怀疑派，他们以怀疑动物的女神有没有神性来取悦于放荡的廷臣们。艾奈西狄姆的年代无法确定。他抛开了卡尔内亚德所宣扬的或然性学说，又回到了怀疑主义最初的形式上去。他的影响相当大；追随他的有公元二世纪时的诗人鲁西安以及稍后的古代怀疑派哲学家中唯一有著作流传下来的塞克斯托·恩皮里库斯。例如，有一篇短文《反对信仰神的论证》曾被爱德文·比万在他的《晚期希腊宗教》一书第 52—56 页里译为英文，并且据他说这或许就是塞克斯托·恩皮里库斯根据克来多马柯的口授而采自卡尔内亚德的。

这篇文章一开始就解释说，在行为上怀疑派乃是正统的：“我们怀疑派在实践上追随着世人的做法，并且对它没有任何的意见。我们谈到神，把他们当做是存在的，我们敬神并且说他们执行天命；但是这样说的时候，我们并没有表示信仰，从而避免了教条者们的鲁莽轻率”。

接着他就论证说，人们对于神的性质是意见分歧的，例如有人认为他是有身体的，又有人认为他是没有身体的。我们既然对他没有任何的经验，所以我们就不能知道他的属性。神的存在并不是自明的，所以才需要证明。同时他还有一个比较混乱的论证，指出这样的证明乃是不可能的。其次，他就谈到了罪恶这一问题，并结论说：

“那些积极肯定神存在的人，就不能避免陷于一种不虔敬。因为如果他们说神统御着万物，那末他们就把他当成是罪恶事物的创作者了；另一方面，如果他们说神仅只统御着某些事物或者不统御任何事物；那末他们就不得不把神弄成是心胸狭隘的或者是软弱无能的了，而这样做便显然是一种十足的不虔敬。”

怀疑主义尽管继续打动着某些有教养的个人一直要到公元后三世纪，但是它却与日益转向教条化的宗教和得救学说的时代性格背道而驰。怀疑主义者有足够的力量能使有教育的人们对国家宗教不满，但是它却提供不出任何积极的东西（哪怕是在纯知识的领域内）来代替它。自从文艺复兴以来，神学上的怀疑主义（就它大多数的拥护者而论）已经被对于科学的热诚信仰所代替了，但是在古代却并没有这种对怀疑的代替品。古代世界没有能够回答怀疑派的论证，于是就回避了这些论证。奥林匹克的神已经不为人所相信了，东方宗教入侵的道路已经扫清了，于是东方的宗教就来争取迷信者们的拥护，直到基督教的胜利为止。

第二十七章　伊壁鸠鲁派

希腊化时期的两大新学派，即斯多葛派与伊壁鸠鲁派，是同时创立的。他们的创立人芝诺和伊壁鸠鲁大约同时出生，并且先后在几年之内都定居于雅典，分别作他们各自学派的领袖。因此先考虑那一派完全是兴趣问题。我要先谈伊壁鸠鲁派，因为他们的学说是被他们的创立人自始就完全确定了的；而斯多葛主义却经历了长期的发展，下迄死于公元 180 年的罗马皇帝马尔库斯·奥勒留为止。

有关伊壁鸠鲁生平的主要权威，是生活于公元后三世纪的第欧根尼·拉尔修。然而这里有两点困难，第一是第欧根尼·拉尔修本人很容易接受极少历史价值的、或者全无历史价值的传说。第二是他的《传记》中包含一部分斯多葛派对伊壁鸠鲁所发动的诽谤性的指责，我们常常弄不清楚究竟是他本人在肯定某些事情呢，还是只不过在转叙别人的诽谤。斯多葛派所捏造的诽谤是与他们有关的事实，这一点是当他们崇高的道德为人赞美时，我们所应该记得的；但这些却不是有关伊壁鸠鲁的事实。例如，有一个传说是，伊壁鸠鲁的母亲是个行骗的女祭司，关于这件事第欧根尼说：

“他们（显然是指斯多葛派）说他常常跟着他母亲挨家挨户地去串门，口里念着禳灾的祷文，并且还帮他的父亲教蒙学来混一口饭吃”。

关于这一点贝莱解释说：[①]“他随着他母亲作为一个助手走遍四方，口中背诵她的祷文；假如这个故事有任何真实性的话，那么在很年青的时候，他可能早就被后来在他的学说中成为显著特征的那种对于迷信的仇视所激发起来了”。这种理论是很有吸引力的，但是鉴于古代末期捏造一种诽谤时的毫不犹疑，所以我并不认为这个故事有任何根据而可以被接受。[①]反对这种说法的有一件事实，即他对他的母亲怀有一种非常强烈的感情。[②]

然而伊壁鸠鲁一生的主要事实似乎是可以确定的。他的父亲是萨摩地方一个贫穷的雅典殖民者；伊壁鸠鲁生于公元前 342 或 341 年，但究竟是生于萨摩还是生于亚底加，我们就不知道了。无论如何，他的幼年时代是在萨摩度过的。他自述他从十四岁开始研究哲学。在十八岁的时候，即约当亚历山大逝世的时候，他来到了雅典，显然是为着确定他的公民权而来的。但是当他在雅典的时候，雅典的殖民者被赶出了萨摩（公元前 322 年）。伊壁鸠鲁全家逃到小亚细亚，他也到了那里和家人团聚。就在这时候或者也许稍早，他在陶斯曾向一个叫做脑昔芬尼的人学过哲学，此人显然是德谟克里特的弟子。虽然伊壁鸠鲁的成熟的哲学所得之于德谟克里特的，要比得之于任何其他哲学家的为多；然而他对于脑昔芬尼却除了轻蔑之外并没有说过任何别的话，他把脑昔芬尼叫做“软体动物”。

公元前 311 年伊壁鸠鲁创立了他的学校，最初是在米特林，后来是在兰普萨古，自公元前 307 年而后就在雅典；他以公元前 270 年或 271 年死于雅典。

[①] 《希腊的原子论者与伊壁鸠鲁》，西雷耳·贝莱著，1928 年牛津版，第 221 页。贝莱先生对伊壁鸠鲁做过专门的研究，他的书对于学者是极有价值的。

[①] 斯多葛派对伊壁鸠鲁是非常不公平的，例如艾比克泰德写信给他说：“这就是你所宣扬的有价值的生活：吃，喝，淫，屙，睡”。见艾比克泰德《文集》卷 2，第 20 章 。

[②] 吉尔伯特·穆莱，《五个阶段》，第 130 页。

经过了多难的青年时代之后，他在雅典的生活是平静的，仅仅受到健康不佳的打搅。他有一所房子和一座花园（花园显然和房子不在一起）；他就在这个花园里讲学。他的三个兄弟和另外一些人从一开始就是他的学校的成员，但是在雅典他的团体的人数增加起来了，不仅是学哲学的弟子增加了，而且还有朋友们和他们的孩子们以及奴隶们和妓女们（hetaerae）。这些妓女们成了他的敌人诽谤的借口，但显然是完全不公正的。他对于纯粹人情的友谊具有一种非凡的能力，他给他的团体成员的小孩子们写过轻松愉快的信。他并没有实践古代哲学家们在表现感情时人们可以预料得到的那种严肃与深沉；他写的信是异常之自然而又坦率的。

团体生活是非常简朴的，一部分是由于他们的原则，而（无疑地）一部分也由于没有钱。他们的饮食主要是面包和水，伊壁鸠鲁觉得这就很可满意了。他说“当我靠面包和水而过活的时候，我的全身就洋溢着快乐；而且我轻视奢侈的快乐，不是因为它们本身的缘故，而是因为有种种的不便会随之而来。”团体在钱财上至少有一部分是靠自愿捐助的。他写信给一个人说：“请你给我送一些干酪来吧，以便我在高兴的时候可以宴客”。又写给另一个朋友说：“请你代表你自己和你的孩子们送给我们一些为我们神圣的团体所必需的粮食吧”。又说：“我需要的唯一捐助就是这些，——要命令弟子们给我送来，纵使他们是在天涯海角也要送来。我希望从你们每个人那里每年收到二百二十个德拉克玛，[①]不要再多”。

伊壁鸠鲁终生都受着疾病的折磨，但他学会了以极大的勇气去承当它。最早提出了一个人被鞭挞的时候也可以幸福的，就是伊壁鸠鲁而不是斯多葛派。他写过两封信，一封是在他死前的几天，另一封是在他死的那天；这两封信说明了他是有权主张这种见解的。第一封信说：“写这封信的七天之前我就完全不能动弹了，我忍受着人们临到末日的那种痛苦。如果我要出了什么事，务必请你照管美特罗多罗的孩子们四五年，但用于他们的钱不可比你现在用于我的钱更多”。第二封信说：“在我一生中真正幸福的这个日子，在我即将死去的时刻，我给你写这封信。我的膀胱病和胃病一直继续着，它们所常有的严重性丝毫也没有减轻；但是尽管有着这一切，我心里却在追忆着我和你谈话的快乐。请你费心照顾美特罗多罗的孩子们吧，正象我可以期待于你从小就对我以及对哲学所具有的忠诚那样”。美特罗多罗是他最早的弟子之一，这时已经死了；伊壁鸠鲁在遗嘱里为他的孩子们作了安排。

虽然伊壁鸠鲁对大多数人都是温文和蔼的，但是他对于哲学家们的态度却表现了他性格的另一面，尤其是对于人们所认为他曾受过影响的那些哲学家。他说“我想这些喋喋不休的人一定相信我是软体动物（脑昔芬尼）的门徒，并且曾和一些嗜酒的青年们一起听过他的讲演。实际上那家伙是个坏人，他的习惯是永远也不可能引到智慧的”。[①]他从来也不承认他所得之于德谟克里特的那些东西；至于留基波，则他肯定说从来就没有过这么一位哲学家，——意思当然并不是说没有这么一个人，而是说这个人并不是哲学家。第欧根尼·拉尔修开列这一张骂人绰号的名单，这些绰号都被认为是他给他最出色的前辈们所取的。除了对于别的哲学家们的这种气量狭隘之外，他还有一

[①] 约合美金二十元。

[①] 奥德斯（w.J.Oates）著《斯多葛派与伊壁鸠鲁派的哲学家》，第 47 页。在可能的地方我都引用奥德斯先生的译文。

个严重的错误，就是他那专断的教条主义。他的弟子必须学习包括他全部学说在内的一套信条，这些信条是不许怀疑的。终于便没有一个弟子曾补充过或者修正过任何的东西。两百年之后，当卢克莱修把伊壁鸠鲁的哲学写成诗的时候，他对于这位老师的教训（就我们所能判断的而言）也并没有加入任何理论上的新东西。凡是可能加以比较的地方，我们都发现卢克莱修总是与原意密切符合的；一般公认在另外一些地方，他可能填补起来了由于伊壁鸠鲁整整三百卷书的遗失而给我们的知识所造成的空隙。他的著作除了几封书信、一些片断以及一篇关于“主要学说”的叙述而外，其余的都没有留传下来。

伊壁鸠鲁的哲学正象他那时代所有的哲学（只有怀疑主义是部分的例外）一样，主要的是想要获得恬静。他认为快乐就是善，并且他以鲜明的一贯性坚持这种观点一直到底。他说：“快乐就是有福的生活的开端与归宿”。第欧根尼·拉尔修引过他在《生命的目的》一书中所说的话：“如果抽掉了嗜好的快乐，抽掉了爱情的快乐以及听觉与视觉的快乐，我就不知道我还怎么能够想象善”。又说：“一切善的根源都是口腹的快乐；哪怕是智慧与文化也必须推源于此”。他告诉我们说，心灵的快乐就是对肉体快乐的观赏。心灵的快乐之唯一高出于肉体快乐的地方，就是我们可以学会观赏快乐而不观赏痛苦；因此比起身体的快乐来，我们就更能够控制心灵的快乐。“德行”除非是指“追求快乐时的审慎权衡”，否则它便是一个空洞的名字。例如，正义就在于你的行为不致于害怕引起别人的愤恨，——这种观点就引到了一种非常有似于“社会契约论”的社会起源学说。

伊壁鸠鲁不同意他的某些快乐主义的前人们之区别开积极的与消极的快乐，或动态的与静态的快乐。动态的快乐就在于获得了一种所愿望的目的，而在这以前的愿望是伴随着痛苦的。静态的快乐就在于一种平衡状态，它是那样一种事物状态存在的结果，如果没有这种状态存在时，我们就会愿望的。我们可以说当对饥饿的满足在进行的时候，它就是一种动态的快乐；但是当饥饿已经完全满足之后而出现的那种寂静状态就是一种静态的快乐。在这两种之中，伊壁鸠鲁认为还是追求第二种更为审慎一些，因为它没有掺杂别的东西，而且也不必依靠痛苦的存在作为对愿望的一种刺激。当身体处于平衡状态的时候，就没有痛苦；所以我们应该要求平衡，要求安宁的快乐而不要求激烈的欢乐。看起来如果可能的话，伊壁鸠鲁会愿意永远处于饮食有节的状态，而不愿处于大吃大喝的状态。

这样，在实践上他就走到了把没有痛苦，而不是把有快乐，当做是有智慧的人的鹄的。[①]胃可能是一切事物的根本，但是胃病的痛苦却可以压倒饕餮的快乐；因此伊壁鸠鲁只靠面包度日，在节日则吃一些奶酪。象渴望财富与荣誉这样一些愿望是徒劳无益的，因为它们使得一个本可满足的人不能安静。“一切之中最大的善就是审慎：它甚至于是比哲学还更要可贵的东西”。他所理解的哲学乃是一种刻意追求幸福生活的实践的体系；它只需要常识而不需要逻辑或数学或任何柏拉图所拟定的精细的训练。他极力劝他年青的弟子兼朋友毕托克里斯“要逃避任何一种教化的形式”。所以他劝人躲避公共生活便是他这些原则的自然结果，因为与一个人所获得的权势成比例，嫉妒

[①] （对伊壁鸠鲁来说）“没有痛苦的本身便是快乐，而且按他分析到最后，简直是最真实的快乐”。贝莱，前引书，第249页。

他因而想要伤害他的人数也就随之增加。纵使他躲避了外来的灾难，但内心的平静在这种情况下也是不可能的。有智慧的人必定努力使生活没没无闻，这样才可以没有敌人。

性爱，作为最“动态”的快乐之一，自然是被禁止的。这位哲学家宣称：“性交从来不曾对人有过好处；如果它不曾伤害人的话，那就算是幸运了”。他很喜欢（别人的）孩子，但是要满足这种趣味他似乎就得有赖于别人不听他的劝告了。事实上他似乎是非常喜欢孩子，竟至违反了自己的初衷；因为他认为婚姻和子女是会使人脱离更严肃的目标的。卢克莱修是追随着他贬斥爱情的，但是并不认为性交有害，只要它不与激情结合在一起。

依伊壁鸠鲁看来，最可靠的社会快乐就是友谊。伊壁鸠鲁是象边沁一样的一个人，他也认为在一切时代里所有的人都只追求着自己的快乐，有时候追求得很明智，有时候则追求得很不智；但是他也象边沁一样，常常会被自己温良而多情的天性引得做出一些可赞美的行为来，而根据他自己的理论他本是不应该如此的。他显然非常喜欢他的朋友，不管他从他们那里所得到的是什么；但是他却极力要说服自己相信，他是自私得正象他的哲学所认为的一切人一样。据西赛罗说，他认为“友谊与快乐是分不开的，因为这种缘故所以就必须培养友谊，因为没有友谊我们就不能安然无惧地生活，也不能快乐地生活”。然而他又有时多少是忘记了自己的理论：他说“一切友谊的本身都是值得愿望的”，又补充说“尽管这是从需要帮助而出发的”。[①]

虽然伊壁鸠鲁的伦理学在别人看来是粗鄙的而且缺乏道德的崇高性，但他却是非常之真诚的。我们已经看到，他提到他花园里的团体时是说“我们神圣的团体”；他写过一本《论圣洁》的书；他具有一个宗教改革者的一切热情。他对人类的苦难，一定具有一种强烈的悲悯感情以及一种不可动摇的信心：只要人们能接受他的哲学，人们的苦难就会大大地减轻。这是一种病弱者的哲学，是用以适应一个几乎已经不可能再有冒险的幸福的世界的。少吃，因为怕消化不良；少喝，因为怕第二天早晨醒不了；避开政治和爱情以及一切感情的活动；不要结婚生子，以免丧失亲人；在你的心灵生活上，要使自己学会观赏快乐而不要观赏痛苦。身体的痛苦显然是一件大坏事；但是如果身体痛苦得很厉害，它就会很短暂；如果它的时间拖得很长，那末就可以靠着心灵的训练以及不顾痛苦而只想念幸福事物的那种习惯来加以忍受。最重要的是，要生活得能避免恐惧。

正是由于这个避免恐惧的问题，伊壁鸠鲁才被引到了理论哲学。他认为恐惧的两大根源就是宗教与怕死，而这两者又是相关联的，因为宗教鼓励了认为死者不幸的那种见解。所以他就追求一种可以证明神不能干预人事而灵魂又是随着身体而一起消灭的形而上学。绝大多数的近代人都把宗教想成是一种安慰，但是对于伊壁鸠鲁则恰好相反。超自然对自然过程的干预，在他看来乃是恐怖的一个来源，而灵魂不朽又是对希望能解脱于痛苦的一个致命伤。于是他就创造了一种精巧的学说，要来疗治人们的那些可以激起恐惧的信仰。

伊壁鸠鲁是一个唯物论者，但不是一个决定论者。他追随着德谟克里特相信世界是由原子和虚空构成的；但是他并不象德谟克里特那样相信原子永远是被自然律所完全控制着的。我们知道，希腊的必然观源出于宗教；所以

---

① 关于友谊这个题目以及伊壁鸠鲁那种可爱的言行不一，可参阅贝莱，前引书，第 317—320 页。

他的想法也许是对的，即只要容许必然性有存在的余地，那末对宗教的攻击就总归是不全面的。他的原子具有重量，并且不断地向下堕落；但不是朝向地心堕落，而是一种绝对意义的向下堕落。然而，一个原子时时会受到有似于自由意志的某种东西在作用着，于是就微微地脱离了一直向下的轨道，[①] 而与其他的原子相冲撞。自此以下，则漩涡的发展等等所进行的方式都与德谟克里特的讲法大致相同。灵魂是物质的，是由呼吸与热那类的微粒所组成的。（德谟克里特认为呼吸和风在实质上与气不同；它们并不仅仅是运动着的气）。灵魂-原子布满着整个的身体。感觉是由于身体所投射出去的薄膜，一直触到了灵魂-原子的缘故。这些薄膜在它们原来所由以出发的身体解体以后，仍然可以继续存在；这就可以解释作梦。死后，灵魂就消散而它的原子（这些原子当然是继续存在的）就不能再有感觉，因为它们已不再与身体联系在一起了。因此，用伊壁鸠鲁的话来说就是："死与我们无干，因为凡是消散了的都没有感觉，而凡是无感觉的都与我们无干"。

至于神，则伊壁鸠鲁坚决信仰他们存在，因为否则他就不能解释广泛流行的神的观念的存在了。但是他深信，神自身并不过问我们人世的事情。他们都是遵循伊壁鸠鲁教诫的合理的快乐主义者，所以不参与公共生活；政府是一种不必要的费事，他们的生活幸福而美满，所以并不感到政府有诱惑力。当然，通神、占卜以及所有这类的行为纯粹都是迷信，信仰天命也是迷信。

所以并没有任何理由要害怕我们会触惹神的震怒，或者害怕我们死后会在阴间受苦。虽然我们要服从自然的威力（这是可以科学地加以研究的），然而我们仍然有自由意志，并且在某些限度之内我们乃是我们自己命运的主人。我们不能逃避死亡，但是死亡（正当地加以理解时）并不是坏事。如果我们能按照伊壁鸠鲁的箴言审慎地生活下去的话，我们或许能成就一定程度的免于痛苦的自由。这是一种温和的福音，但是对于深深感受到人类不幸的人，它却足以激发热情。

伊壁鸠鲁对于科学本身并不感兴趣，他看重科学，只是因为科学对于迷信所归之于神的作用的种种现象提供了自然主义的解释。当有着好几种可能的自然主义的解释时，他主张用不着在其中选择某一种解释。例如月亮的盈亏就曾有过各式各样的解释；但其中任何一种只要它不引出神来，就和别的解释是一样地好；至于企图要决定其中哪一种是真的，那就是无益的好奇心了。所以伊壁鸠鲁派实际上对自然知识并没有做出任何的贡献，也就不足为奇了。由于他们抗议晚期异教徒对于巫术、占星与通神的日益增长的信奉，他们也算做了有用的事；但他们却和他们的创始人一样始终都是教条主义的、有局限的，对个人幸福以外的一切事物都没有真正的兴趣。他们能背诵伊壁鸠鲁的教诫，但是在这一学派所存在的整个几百年中间，他们并没有对伊壁鸠鲁的教诫增加任何新东西。

伊壁鸠鲁唯一著名的弟子就是诗人卢克莱修（公元前 99—55 年），他是和尤里乌斯·凯撒同时代的人。罗马共和国的末期，自由思想成为风尚，伊壁鸠鲁的学说在有教育的人们中间非常流行。但是奥古斯都皇帝提倡复古，提倡复兴古代的德行与古代的宗教，因而使得卢克莱修的《物性论》一诗湮没不彰，一直到了文艺复兴的时代为止。这部书在中世纪只保存下来了一份手稿，幸免于被顽固派所毁灭。几乎从没有过任何别的大诗人要等待这么久

[①] 在我们今天，艾丁顿解释测不定原理时也提出了一种类似的见解。

的时间才为人所认识到，但是到了近代，他的优异性差不多已经是普遍公认的了。例如他和卞哲明·佛兰克林两个人就是雪莱所喜爱的作家。

他的诗以韵文表现了伊壁鸠鲁的哲学。虽然这两个人有着同样的学说，但两人的气质是迥然不同的。卢克莱修是热情的，比伊壁鸠鲁更加需要有审慎权衡的教诫。他是自杀而死的，似乎是患有时时发作的神经病，——有些人断言是由恋爱的痛苦，或是由春药的意想不到的作用所致。他对伊壁鸠鲁有如对一位救世主一般，并且以宗教强度的语言赞颂了这位他所认为是宗教摧毁者的人：当人类在地上到处悲惨地呻吟，

人所共见地在宗教的重压底下，
而她则在天际昂然露出头来
用她凶恶的脸孔怒视人群的时候——
是一个希腊人首先敢于
抬起凡人的眼睛抗拒那个恐怖：
没有什么神灵的威名或雷电的轰击
或天空的吓人的雷霆能使他畏惧；
相反地它更激起他勇敢的心，
以愤怒的热情第一个去劈开
那古老的自然之门的横木，
就这样他的意志和坚实的智慧战胜了；
就这样他旅行到远方，
远离这个世界的烈焰熊熊的墙垒，
直至他游遍了无穷无尽的大宇。
然后他，一个征服者，向我们报导
什么东西能产生，什么东西不能够，
以及每样东西的力量
如何有一定的限制，
有它那永久不易的界碑。
由于这样，宗教现在就被打倒
在人们的脚下，到头来遭人践踏：
而他的胜利就把我们凌霄举起。

如果我们接受了传统关于希腊宗教与仪式的欢愉快乐的说法，那末伊壁鸠鲁和卢克莱修对宗教所表现的仇视就非常之不容易理解了。例如，济慈的《希腊古瓶之歌》歌颂了宗教的礼仪，那便不是一种使人心充满了阴暗恐怖的东西。我以为流行的信仰，大部分绝不是这种欢愉快乐的东西。对奥林匹克神的崇拜比起其他形式的希腊宗教来，迷信的残酷性要少一些；但是即使是奥林匹克的神直到公元前七世纪或六世纪时，也还有时候要求以人献祭，这种办法是在神话和戏剧中记载下来了的。[①]在伊壁鸠鲁的时候，整个野蛮世界还都公认以人献祭的办法；甚至于直到罗马征服时，野蛮人中最文明的人在危急关头，例如在布匿战争中，也还是使用这种办法的。

詹·哈里逊已经极其令人信服地证明了，希腊人除了对于宙斯及其一族

[①] 下文引自屈味连（R.C，Trevelyan）先生的英译本，卷一，第 60—79 页。（参见三联书店中译本， 1958 年版，卷一，第 3—4 页。——译者）

[①] 卢克莱修举出过伊妃格尼亚的牺牲，作为宗教所铸成的祸害之一例。卷一，第 85—100 页。

的正式崇拜而外，还有着许多其他更为原始的信仰是与野蛮仪式多少相联系着的。这些信仰在一定程度上都被吸收到奥尔弗斯主义里面来，奥尔弗斯主义成了具有宗教气质的人们中间所流行的信仰。人们往往设想地狱是基督教的一种发明，这种想法是错误的。基督教在这方面所做的，仅仅是把以前流行的信仰加以系统化而已。从柏拉图《国家篇》的开头部分就可以看出，对死后被惩罚的恐惧在公元前五世纪的雅典是普遍的，而且在苏格拉底至伊壁鸠鲁的这一段时间内恐怕也不曾有所减少。（我不是说少数受过教育的人，而是说一般的居民。）当然通常也还把疫疠、地震、战争的失败以及类似的灾难，都归咎于神的愤怒或者是未能注意预兆。我以为在关于通俗信仰的这个问题上，希腊的文学与艺术或许是误人不浅的。我们关于十八世纪末期的卫理教派又能知道什么呢，假如这个时期除了它那些贵族的书籍和绘画而外，便没有别的记录保存下来的话？卫理派的影响就象希腊化时代的宗教性一样，是来自下层的；到了鲍斯威尔和约书亚·雷诺兹爵士的时代它已经是非常有势力的了，尽管从他们两人的作品里看来，卫理教派影响的力量并不显著。所以我们决不能用《希腊古瓶》的形象或者是诗人与贵族哲学家的作品，来判断群众的宗教。伊壁鸠鲁无论从身世来说还是从他所交接的人来说，都不是贵族；也许这可以说明他对宗教的极端敌对的态度。

自从文艺复兴以后，伊壁鸠鲁的哲学主要是通过了卢克莱修的诗篇才为读者们所知道的。如果读者们并不是职业的哲学家，那末使他们印象最深刻的便是唯物主义、否定天命、反对灵魂不朽这样一些东西与基督教的信仰之间的对比了。特别使一个近代读者感到惊异的是，这些观点——这些观点今天一般都认为是阴沉的、抑郁的——竟是用来表现一种要求从恐惧的压迫之下解放出来的福音的。宗教方面真诚信仰的重要性，卢克莱修是和任何基督徒一样地深信不疑。卢克莱修在描叙了当人成为一种内心冲突的受难者的时候，是怎样地力图逃避自己并且枉然无益地想换个地方以求解脱之后，就说道：[①]

> 就是这样每个人都想逃开自己——
> 而这个自己，说实话，他怎样也逃不开；
> 与自己意愿相反，他还是紧紧抓住它；
> 他憎恨自己，因为他老不舒服，
> 但却不能认识他的病痛的原因；
> 是的，只要他能清楚地认识了它，
> 那么，每个人就会把一切别的都抛开，
> 而首先去认识万物的本性，
> 因为这里成为问题的，
> 不是一个人的一朝一夕的境况，
> 而是永恒时间中的境况，
> 在人们死后那全部时间之中
> 他们所将要度过的那种境况。

伊壁鸠鲁的时代是一个劳苦倦极的时代,甚至于连死灭也可 以成为一种值得欢迎的、能解除精神苦痛的安息。但相反地，共和国末期对大多数罗马人来说，却并不是一个幻灭的时代：具有巨人般的精力的人们，正在从混乱

[①] 卷三，1068—76。我引用的仍然是屈味连先生的译文。（前引中译本，卷三，第 186—187 页。——译者）

之中创造出来一种为马其顿人所未能创造的新秩序。但是对于置身于政治之外并且对于权力和掠夺毫不关心的罗马贵族来说，则事情的演变一定是令人深为沮丧的。何况在这之外又加上了不断的神经病的磨难，所以卢克莱修就把希望根本不生存当作是一种解脱，这是不足为奇的。

但是怕死在人的本能里是如此之根深蒂固，以致于伊壁鸠鲁的福音在任何时候也不能得到广泛的流传；它始终只是少数有教养的人的信条。甚至于在哲学家们中间，自从奥古斯都的时代以后也都是照例拥护斯多葛主义而反对伊壁鸠鲁主义的。的确，自从伊壁鸠鲁死后，伊壁鸠鲁主义尽管日益萎缩，但仍然存在了六百年之久；可是随着人们日益受到我们现世生活的不幸的压迫，他们也就不断地向宗教或哲学里要求着更强烈的丹药。哲学家们除了少数的例外，都逃到新柏拉图主义里面去了；而没有受教育的人们便走入各种各样的东方的迷信，后来又越来越多地走入基督教，基督教在其早期的形式是把一切美好都摆在死后的生活里的，因此就给人们提供了一种与伊壁鸠鲁的福音恰好相反的福音。然而与伊壁鸠鲁非常之相似的各种学说，却在十八世纪末叶被法国的 philosopes（哲学家们）所复活了，并且被边沁及其后学们传到英国来；这是有意地要反对基督教而这样做的，因为这些人对基 督教的敌对态度和伊壁鸠鲁对他当时的宗教是一样的。

第二十八章　斯多葛主义

斯多葛主义虽然和伊壁鸠鲁主义起源于同时，但是它的学说却历史更长而变化更多。它的创始人——公元前三世纪早期的芝诺——的学说，与公元后二世纪后半叶的马尔库斯·奥勒留的学说是截然不同的。芝诺是一个唯物主义者，他的学说大体上是犬儒主义与赫拉克利特的结合品；但是斯多葛派则由于渗入了柏拉图主义而逐渐放弃了唯物主义，后来终于连一点唯物主义的影子都没有了。他们的伦理学说的确是改变得很少，而伦理学说又是大多数斯多葛派所认为是最主要的东西。然而甚至于就在这方面，着重点也有所转移。随着时间的推移，斯多葛派关于其他的方面讲得愈来愈少，而关于伦理学以及最与伦理学有关的那些神学部分便愈来愈受到极端的强调。关于早期的斯多葛派，我们要受一个事实的限制，即他们的作品流传下来的只有少数的片断。唯有塞涅卡、爱比克泰德和马尔库斯·奥勒留——他们都属于公元后一世纪至二世纪——的作品是完整地流传了下来的。

斯多葛主义比起我们以前所探讨过的任何哲学派别都更少希腊性。早期的斯多葛派大多是叙利亚人，而晚期的斯多葛派则大多是罗马人。塔因（《希腊化文明》一书，第 287 页）疑心迦勒底曾对斯多葛主义有过影响。于伯威格正确地指出了，希腊人在对野蛮世界进行希腊化的时候，给他们所留的却是仅只适合于希腊人自己的东西。斯多葛主义与早期的纯粹希腊的哲学不同，它在感情上是狭隘的，而且在某种意义上是狂热的；但是它也包含了为当时世界所感到需要的、而又为希腊人所似乎不能提供的那些宗教成份。特别是它能投合统治者，吉尔柏特·穆莱教授说："几乎所有的亚历山大的后继者——我们可以说芝诺以后历代所有主要的国王——都宣称自己是斯多葛派"。

芝诺是腓尼基人，大约于公元前四世纪后半叶生于塞蒲路斯岛上的西提姆。他的家庭很可能是从事商业的，而且很可能当初是商业的利益把他引到雅典来的。然而到了雅典之后，他变得渴望研究哲学了。犬儒学派的观点要比任何其他学派的观点都更投合他的胃口，但他却多少是一个折衷主义者。柏拉图的弟子们指责他剽窃了学园的学说。在整个斯多葛派的历史上，苏格拉底始终是他们主要的圣人；苏格拉底受审时的态度，他之拒绝逃亡，他之视死如归，他那关于干了不正义的勾当的人对自己要比对别人伤害得更大的说法，这一切都完全与斯多葛派的教训吻合。苏格拉底对于冷暖的不闻不问，他在衣食方面的朴素，以及他的完全摈弃一切肉体的享受，也同样是如此。但是斯多葛派却从不曾采用柏拉图的理念说，而且大多数的斯多葛派也反对柏拉图关于灵魂不朽的论证。只有晚期的斯多葛派才追随柏拉图，把灵魂认为是非物质的；而早期的斯多葛派则同意赫拉克利特的观点，认为灵魂是由物质的火构成的。这种学说固然在词句上也可以从爱比克泰德和马尔库斯·奥勒留那里找得到，但是他们似乎并不是把火认为真正就是构成物理事物的四原素之一。

芝诺对于形而上学的玄虚是没有耐心的。他所认为重要的只是德行；他之重视物理学与形而上学，也仅仅在于它们有助于德行。他企图借助于常识来与当时的形而上学进行斗争，——而常识在希腊就意味着唯物主义。对于感官可靠性的种种怀疑困恼了他，于是他就把相反的学说推到了极端。

"芝诺从肯定现实世界的存在而开始。怀疑派就问：'你所说的现实是

指什么？’‘我是指坚固的和物质的。我是指这张桌子是坚固的物质’。怀疑派又问：‘那么“神”呢？灵魂呢？’芝诺回答说：‘完全是坚固的；假如有的话，那比桌子还要坚固’。‘那末德行、正义或者比例也都是坚固的物质吗？’芝诺回答就：‘当然是十足坚固的’。”[①]

在这一点上很显然地，芝诺也象许多别人一样，由于热衷于反形而上学而陷入到他自己的另一种形而上学里面去了。

这一学派始终坚持不变的主要学说，是有关宇宙决定论与人类自由的。芝诺相信并没有偶然这样一种东西，自然的过程是严格地为自然律所决定的。起初只有火；然后其他的原素——气、水、土就顺序——逐渐地形成了。但是迟早终将有一场宇宙大燃烧，于是一切又都变成为火。按照大多数斯多葛派的说法，这场燃烧并不是最后的终结，象是基督教学说中所说的世界末日那样，而仅只是一度循环的结束；整个的过程将是永无休止的重演。现在所出现的万物以前就曾出现过，而且将来还要再出现，并不是一次而是无数次。

因而，这种学说看来似乎是没趣味的，并且无论在哪一方面都并不比通常的唯物主义，例如德谟克里特的唯物主义，更能使人感到慰藉。但是这只是它的一个方面。自然的过程，在斯多葛主义那里也象在十八世纪的神学那里一样，是被一个“立法者”所规定的，而这个“立法者”同时也就是一个仁慈的天意。整个的宇宙直到最微小的细节，都是被设计成要以自然的手段来达到某种目的的。这些目的，除了涉及到神鬼的而外，都可以在人生中找得到。万物都有一个与人类相关联的目的。有些动物吃起来是美味，有些动物则可以考验我们的勇气；甚至连臭虫也是有用的，因为臭虫可以帮助我们在早晨醒来而不致躺在床上过久。至高无上的威力有时候就叫做“神”，有时候就叫做宙斯。赛涅卡区别了这种宙斯与通俗所信仰的对象；后者也是实有的，但却处于附属地位。

“神”与世界是分不开的；他就是世界的灵魂，而我们每个人都包含有一部分神圣的火。一切事物都是那个叫做“自然”的单一体系的各个部分；个体的生命当与“自然”相和谐的时候，就是好的。就一种意义来说，每一个生命都与“自然”和谐，因为它的存在正是自然律所造成的；但是就另一种意义来说，则唯有当个体意志的方向是朝着属于整个“自然”的目的之内的那些目的时，人的生命才是与“自然”相调和的。德行就是与“自然”相一致的意志。坏人虽然也不得不遵守上帝的法律，但却不是自愿的；用克雷安德的比喻来说，他们就象是被拴在车后面的一条狗，不得不随着车子一起走。

在一个人的生命里，只有德行才是唯一的善；象健康、幸福、财产这些东西都是渺不足道的。既然德行在于意志，所以人生中一切真正好的和坏的东西就都仅仅取决于自己。他可以很穷，但又有什么关系呢？他仍然可以是有德的。暴君可以把他关在监狱里，但是他仍然可以坚持不渝地与自然相和谐而生活下去。他可以被处死刑，但是他可以高贵地死去，象苏格拉底那样。旁人只能有力量左右身外之物；而德行（唯有它才是真正的善）则完全靠个人自己。所以每一个人只要能把自己从世俗的欲望之中解脱出来，就有完全的自由。而这些世俗的愿望之得以流行，都是由于虚假的判断的缘故；圣贤

[①] 吉尔伯特·穆莱：《斯多葛派哲学》（1915 年），第 25 页。

的判断是真实的判断，所以圣贤在他所珍视的一切事物上都是自己命运的主人，因为没有外界的力量能够剥夺他的德行。

这种学说显然是有逻辑的困难的。如果德行真是唯一的善，那末仁慈的上帝就必定只能专心一意造就德行了，可是自然律却又产生了大量的罪恶的人。如果德行是唯一的善，那末就没有理由要反对残酷与不正义；因为正如斯多葛派从不疲倦地指出的，残酷与不正义是为受难者提供了锻炼德行的最好的机会。如果世界完完全全是决定论的，那末自然律就决定了我究竟是否有德。如果我是罪恶的，那只是“自然”迫使我成为罪恶的，而被设想为是由德行所赋与的自由对于我也就是不可能的了。

如果德行竟致于一事无成的话，那末一个近代人的头脑是很难对有德的生活感到热情的。我们赞美一个在大疫流行中肯冒自己生命危险的医务人员，因为我们认为疾病是一种恶，而我们希望减少它的流行程度。但是假如疾病并不是一种恶的话，医务人员就很可以安逸地呆在家里了。对于一个斯多葛主义者来说，德行的本身就是目的，而不是某种行善的手段。但当我们采取更长远的眼光时，最终的结果又是什么呢？那就是现存的世界被火所毁灭，然后又是整个过程的重演。难道还能有比这更加奢糜无益的事情了吗？在某一个时候，这里或那里可以有进步，但是从长远看来则只能有循环反复。当我们看到某种东西令人痛苦得不堪忍受时，我们就希望这种东西总可以不再发生；但是斯多葛派却保证我们说，现在所发生的将会一次又一次地不断出现。人们恐怕要想到，就连那综观全局的上帝也终于必定会因绝望而感到厌倦的吧。

与此相联系，在斯多葛派的道德观里便表现看一种冷酷无情。不仅坏的感情遭到摒斥，而且一切的感情都是遭到摒斥的。圣贤并不会有同情心的感觉：当妻子或孩子死亡时，他便想着这件事情可不要成为对他自己德行的障碍，因此他并不深深感到痛苦。友谊——那曾为伊壁鸠鲁所如此高度地称颂过的友谊——当然也很好，但是它可绝不能走到使你的朋友的不幸足以破坏你自己神圣的安宁的地步。至于公共生活，则参与公共生活可能是你的责任，因为它为正义、坚忍等等提供了机会；但是你却绝不可以被一种施惠于人类的愿望所驱使，因为你所能施的恩惠——例如和平，或者供应更充分的粮食，等等——并不是真正的恩惠；而且无论如何，除了你自己的德行而外，其他的一切都是与你无关的。斯多葛派并不是为了要行善所以才有德的，而是为了要有德所以才行善。斯多葛派不曾有过爱邻如己的观念；因为爱除了在一种表面的意义上而外，是斯多葛派的道德观里面所没有的。

当我谈到这一点的时候，我是把爱当作一种感情而不是当作一种原则来谈的。当作一种原则，则斯多葛派也宣扬博爱；这种原则我们可以在赛涅卡和他的后继者之中找到，或许他们是得之于早期的斯多葛派。这一派的逻辑所引到的学说，被它的拥护者们的人道精神给冲淡了；这样他们实际上便比起他们若是能始终一贯的话，要好得多。康德——他是非常有似于斯多葛派的——说你必须对你的弟兄亲爱，并不是因为你喜欢他，而是因为道德律命令你这样；然而我怀疑他在私生活上是不是能遵守这条教诫而生活。

不谈这些一般性的问题，让我们还是回到斯多葛主义的历史上来吧。

关于芝诺[①]，留传下来的只有一些残篇。根据这些残篇看来，似乎他把

[①] 关于下文的资料，可参阅比万《晚期希腊宗教》一书，第 1 页以下。

“神”定义为是世界的烈火心灵，他说过“神”是有形体的实质，而整个宇宙就构成“神”的实质。特尔图良说，按照芝诺的讲法，“神”渗透到物质世界里就象蜜渗透到蜂房里一样。据第欧根尼·拉尔修说，芝诺认为“普遍的规律”也就是“正当的理性”，是渗透于万物之中的，是与宇宙政府最高的首脑宙斯同一的：“神”、心灵、命运、宙斯都是同一个东西。命运是推动物质的力量；“天意”或“自然”就是它的别名。芝诺并不认为应该有祭神的庙宇：“建造庙宇是并不必需的：因为庙宇绝不能认为是很有价值的东西或者是任何神圣的东西。出于工匠之手的东西，是不会有什么大价值或者神圣性的”。他似乎和晚期的斯多葛派一样曾相信过占星和占卜。西塞罗说他认为星辰具有一种神圣的能力。第欧根尼·拉尔修说：“斯多葛派认为各种占卜都是灵验的。他们说如其有天意这种东西的话，那么也就必定有占卜。他们拿芝诺所说过的许多预言都已成为事实的例子，来证明占卜术的真实性”。关于这一点，克吕西普说得非常明确。

斯多葛派关于德行的学说虽不见于芝诺残存的著作中，但似乎就是芝诺本人的见解。

芝诺的直接继承人阿索斯的克雷安德，主要地以两件事情著称。第一是我们已经看到的，他主张萨摩的亚里士达克应该判处不虔敬的罪，因为他把太阳，而不是大地，说成是宇宙的中心。第二件事就是他的《宙斯颂》，这篇颂诗的大部分是可以被波普或者被牛顿以后一个世纪中的任何一位受过教育的基督徒写出来的。更具有基督教气味的是克雷安德的短祷：

宙斯啊，引导我；命运啊，请你
引导我前进。无论你差遣我做什么工作，请你
引导我前进。
我毫无畏惧地追随你，哪怕是猜疑使我
落后或者不情愿，但我也一定永远追随你。

继承克雷安德的克吕西普（公元前 280—207 年）是一位卷帙浩繁的作家，据说他曾写过七百零五卷书。他把斯多葛派系统化了而且迂腐化了。他认为唯有宙斯，即至高无上的火，才是不朽的；其他的神包括日、月在内都是有生有死的。据说他以为“神”并没有参与制造恶，但是我们不明白他怎么能使这和决定论相调和。在其他的地方他又依照赫拉克利特的方式来处理恶，认为对立面是互相包含着的，善而没有恶在逻辑上乃是不可能的：“最不确切的事莫过于，人们设想不需要有恶的存在善就可以存在了。善和恶是对立面，两者必需在对立中才能存在”。他为支持这种说法所引据的是柏拉图，而不是赫拉克利特。

克吕西普认为好人总是幸福的，坏人总是不幸的，而且好人的幸福与“神”的幸福并无不同。关于死后灵魂究竟是否继续存在的问题，则他们有着互相冲突的意见。克雷安德认为一切灵魂都要继续存在，一直到下一次的全宇宙大火为止（这时万物就都被吸收到“神”里面来）；但是克吕西普则认为唯有有智慧的人的灵魂才是如此。他的兴趣并不象晚期的斯多葛派那样彻底是伦理的；事实上他把逻辑弄成了根本的东西。假言三段论和选言三段论以及“选言”这个名词，都出自斯多葛派，对文法的研究和对名词的各种“格”变化的创见，也都出自斯多葛派[1]。克吕西普，或者为他的著作所激发

[1] 见巴尔特（Barth）《斯多葛派》，1922 年，斯图加特，第四版。

的其他的斯多葛派，曾有过一种很精致的知识论；那种知识论大体上是经验主义的并且依据着知觉，尽管其中也包括了被认为是由于 oonsensus gentium（即人类的一致同意）而建立起来的某些观念与原则。但是芝诺以及罗马的斯多葛派却把一切理论的研究都看成是附属于伦理学的：芝诺说哲学就象是一个果树园，在那里面逻辑学就是墙，物理学就是树，而伦理学则是果实；或者又象是一个蛋，逻辑学就是蛋壳，物理学就是蛋白，而伦理学则是蛋黄。[①]看来克吕西普像是承认理论的研究有更多的独立价值的。也许他的影响可以说明这一个事实，即斯多葛派中有许多人在数学方面以及其他的科学方面做出了进展。

克吕西普以后曾有两个重要的人物，即潘尼提乌和波昔东尼，对于斯多葛派进行过相当的修改。潘尼提乌加进了相当成份的柏拉图主义，并放弃了唯物主义。他是小塞庇欧的朋友，并对西塞罗有过影响；而斯多葛主义主要地又是通过西塞罗才为罗马人所知道的。波昔东尼对西塞罗的影响就更大，因为西塞罗曾跟波昔东尼在罗德斯念过书。波昔东尼又曾就学于潘尼提乌，潘尼提乌约死于公元前 110 年。

波昔东尼（公元前约 135—约 51 年）是一个叙利亚的希腊人，当塞琉西王朝结束时他还是个小孩子。也许是由于他在叙利亚经历了无政府，所以他才向西游历的；他先到了雅典，在那里吸收了斯多葛主义，然后继续前进，就到了罗马帝国的西部。“他亲眼看见了已知世界边缘之外的大西洋上的落日，看见了西班牙对岸树上住满了猿猴的非洲海岸，看见了马赛内陆地方野蛮部族的村落，那里的日常景象是把人头当作胜利的标记而挂在大门上”。[②]他成了在科学题目上的一个多产作家；其实，他旅行的原因之一就是希望研究海潮，这种研究是不可能在地中海进行的。他在天文学方面做出了卓越的工作，我们在第二十二章中已经谈到他对太阳距离的估计是古代最好的估计。[①]他又是一位有名的历史学家，——他继承了波里比乌斯。但是他之为世所知，主要地乃是作为一个折衷主义的哲学家：他把柏拉图的许多教训（看来这些教训在学园的怀疑主义的阶段里是已经被遗忘了的）和斯多葛主义结合在一起。

对于柏拉图的这种爱好，就表现在他那关于灵魂与死后生活的教义中。潘尼提乌也象大多数的斯多葛派一样曾说过，灵魂是随身体一起消灭的。反之波昔东尼则说，灵魂是继续生活在空气里，而且在大多数情况下在那里一直保持不变到下一次的世界大火为止。地狱是没有的，但是恶人死后却不如善人那么幸福；因为罪恶使灵魂的蒸气变得混浊，使它不能够象善良的灵魂一样升得那么高。罪恶重大的就靠近地面并且要受轮回；真正有德的则上升到星球上面去，并且眺望着星辰的运转而优游卒岁。他们可以帮助别的灵魂；这就（他以为）说明了占星学的真理。比万提示说，由于这样复活了奥尔弗斯的观念以及吸收了新毕达哥拉斯派的信仰，波昔东尼或许曾为诺斯替主义铺平了道路。他又很正确地说到，对于象波昔东尼这类的哲学的致命打击并

[①] 见巴尔特（Barth）《斯多葛派》，1922 年，斯图加特，第四版。

[②] 比万，《斯多葛派与怀疑派》，第 88 页。

[①] 他估计从加狄士向西方航行 70，000 里（Stade）就可以到达印度。“这种说法乃是哥伦布信念的最后根据”。塔因，《希腊化文明》，第 249 页。

不是来自基督教，而是来自哥白尼的理论。[2]克雷安德要把萨摩的亚里士达克看成是一个危险的敌人，是很有道理的。

在历史上（虽然并不是在哲学上）比早期斯多葛派更加重要得多的，是三个与罗马有关的人物，即：塞涅卡、爱比克泰德与马尔库斯·奥勒留，——他们一个是大臣，一个是奴隶，一个是皇帝。

塞涅卡（约公元前 3 年——公元后 65 年）是西班牙人，他的父亲是一个住在罗马的有教养的人。塞涅卡选择了政治生涯，并且在已经有了相当成功的时候而被罗马皇帝克劳地乌斯流放到科西嘉岛（公元 41 年）上去，因为他触怒了皇后梅萨林娜。公元 48 年，克劳地乌斯的第二个妻子阿格丽皮娜又把赛涅卡从流放中召了回来，并且任命他为她十一岁的儿子的太傅。赛涅卡要比亚里士多德更不幸，因为他教的学生就是皇帝尼罗。尽管作为一个斯多葛派，塞涅卡是公开鄙弃财富的，然而他却聚积了大量的财富，据说价值达三亿赛斯特斯之多（约合一千二百万美元）。这些财富大部分都是由于在不列颠放贷而获得的；据狄奥说，他收取的超额利率乃是造成不列颠反叛的原因之一。英勇的保狄西亚女王（如果这个故事是真的话）领导了一次反叛，反抗这位严峻派的哲学使徒所代表的资本主义。[1]

尼罗的态睢纵欲变得越来越加无法无天了，而塞涅卡也就日愈失宠。最后他被控以（无论是公正地或不公正地）参与一场大规模的阴谋，要谋害尼罗并拥戴一位新皇帝——有人还说便是塞涅卡自己——登基。他以姑念其旧日的效劳而被恩赐自尽（公元 65 年）。

他的结局是很有启发意义的。最初刚一听到皇帝的决定时，他准备写一篇遗嘱。人们告诉他已经没有时间容许他写长篇大论了，这时候他就转身向他忧伤的家属们说：“你们不必难过，我给你们留下的是比地上的财富更有价值得多的东西，我留下了一个有德的生活的典范”——或者大意是这类的话。于是他就切开了血管，并召他的秘书来记下他临死的话；据塔西陀说，他的辩才到了他最后的时刻也还是有如泉涌。他的侄子，诗人鲁康，也同时遭受同样的死刑，临终时口里还背诵着自己的诗。塞涅卡是被后代根据他那可敬的箴言来加以评判的，而不是根据他那颇为可疑的行为来加以评判的。有些教父宣称他是一个基督教徒，并且象圣哲罗姆这些人还把据说是塞涅卡和圣保罗的通信认为是真的。

爱比克泰德（约生于公元 60 年，约死于公元 100 年）是一种类型非常不同的人，尽管作为一个哲学家他和塞涅卡极其近似。他是希腊人，本是艾帕福罗底图斯的奴隶，此人又是被尼罗释放的奴隶，后来做了尼罗的大臣。他是个瘸子——据说这是他当日做奴隶时受了严酷惩罚的结果。他住在罗马并在罗马教学直到公元 90 年为止，这时罗马皇帝多米提安用不着知识分子，就把所有的哲学家都驱逐出境了。于是爱比克泰德便退居于伊壁鲁斯的尼柯波里，他就在这里写作和讲学度过了好几年，并死于此处。

马尔库斯·奥勒留（公元后 121—180 年）则属于社会等级的另一个极端了。他是他叔父兼岳父罗马的好皇帝安东尼努斯·皮乌斯的养子，于公元 161 年继位为皇帝，并且极为尊敬地追怀着皮乌斯。奥勒留作皇帝是忠于斯多葛派的德行的。他非常需要有毅力，因为他的御位时期是被种种灾祸所缠扰着

---

[2] 以上关于波昔东尼的叙述，主要是根据艾德文·比万《斯多葛派与怀疑派》一书的第三章。

[1] 传说事在公元 61 年。——译者

的——地震、疫疠、长期艰困的战争、军事的叛变，等等。他的《沉思集》一书是为他自己而写的，显然是并不准备发表；这部书表明了他感到自己的公共职责的负担沉重，并且还为一种极大的厌倦所苦恼着。继承他的皇位的独子康莫多斯是许多最坏皇帝中的一个，但当他父亲在世的时候却很巧妙地掩饰了自己恶毒的心性。哲学家的妻子福士丁纳曾被人指控犯了极大的不道德的行为（也许并不公正）；但是他却从来没有怀疑过她，并且在她死后还为她的奉祀费尽了苦心。他放逐了基督教徒，因为他们不信国教，而他认为国教在政治上乃是必要的。他所有的行为都一本良心，但是大多数的行为却都没有成功。他是一个悲怆的人：在一系列必须加以抗拒的各种世俗的欲望里，他感到其中最具有吸引力的一种就是想要引退去度一个宁静的乡村生活的那种愿望。但是实现这种愿望的机会却始终没有来临。他的《沉思集》一书有些篇章是在军营里写成的，有些　是在远征中写成的，征战的劳苦终于促成他的死亡。

最可注目的就是，爱比克泰德和马尔库斯·奥勒留两个人在许多哲学问题上是完全一致的。这就提示着，尽管社会环境影响到一个时代的哲学，但是个人的环境之影响于一个人的哲学却往往并不如我们所想象的那么大。哲学家通常都是具有一定的心灵广度的人，他们大都能够把自己私生活中的种种偶然事件置之度外；但即使是他们，也不能超出于他们自己时代更大的善与恶的范围之外。在坏的时代里，他们就创造出来种种安慰；在好的时代里，他们的兴趣就更加纯粹是理智方面的。

吉朋那部详尽的历史就是从康莫多斯的罪行而开始的，吉朋和大多数十八世纪作家们一样，都把安东尼王朝视为是黄金时代。吉朋说：“如果要叫一个人指出世界历史上人类的境遇最幸福、最繁荣的一段时期，他就会毫不迟疑地举出来自多米提安之死至康莫多斯登基的那段时期”。我们不可能完全同意这种判断。奴隶制的罪恶造成了极大的苦难，并且在消蚀着古代世界的元气。罗马有角斗士的表演以及人与野兽的搏斗，这种残酷是不可容忍的并且也必定腐蚀了欣赏这种景象的人民。马尔库斯·奥勒留确乎曾敕令过角斗士必须使用粗钝的剑进行角斗，但是这种改革是暂时的，而且他对于人与野兽的角斗也没有做过任何改革。经济制度也非常之坏；意大利已经日渐荒芜了，罗马居民要依赖着免费配给的外省粮食。一切主动权都集中在皇帝及其大臣的手中；在整个辽阔的帝国领域上，除了偶尔有叛变的将领之外，没有一个人在屈服以外还能做任何别的事情。人们都只能向过去去寻找最美好的时代了，他们觉得未来最好也不过是厌倦，而最坏则不免是恐怖。当我们以马尔库斯·奥勒留的语调来和培根的、洛克的、或者孔多塞的语调相比较时，我们就可以看出一个疲惫的时代与一个有希望的时代二者之间的不同。在一个有希望的时代里，目前的大罪恶是可以忍受的，因为人们想着罪恶是会过去的；但是在一个疲惫的时代里，就连真正的美好也都丧失掉它们的滋味了。斯多葛派的伦理学投合了爱比克泰德和马尔库斯·奥勒留的时代，因为它的福音是一种忍受的福音而不是一种希望的福音。

从一般幸福的观点来说，安东尼王朝的时代毫无疑问地要比直迄文艺复兴时代为止的任何后代都更美好得多。但是仔细加以研究的话就可以知道，这个时代并不如它的建筑遗迹所引人想象的那么样繁荣。希腊-罗马文明对于农业区域并没有打下多少烙印，它实际上只限于城市。而且即使是在城市里也还有着忍受极端贫困的无产者，也还有大量的奴隶阶级。罗斯多夫采夫讨

论城市的社会经济情况时，总结如下：[①]

"它们社会情况的景象并不象它们外表的景象那么动人。我们的材料所带给我们的印象是：许多城市的繁华都是由他们人口中的很小一部分人所创造出来的，并且是为这一小部分人而存在的；甚至于连这一小部分人的福祉也是基于相当薄弱的基础之上的；城市人口中的绝大多数不是收入微薄，便是生活极端贫困。总之，我们绝不可夸大城市的财富，城市的外表是会给人造成错误印象的"。

爱比克泰德说，在世上我们都是囚犯，并且被囚禁在现世的肉体之内。照马尔库斯·奥勒留的说法，他常常说："人就是一点灵魂载负着一具尸体"。宙斯也不能使肉体自由，但是他给了我们他的一部分神性。我们不应该说"我是一个雅典人"或"我是一个罗马人"，而应该说"我是一个宇宙公民"。如果你是凯撒的亲人，你一定会感到安全的；那末你既是"神"的亲人，岂不更应该感到安全了吗？如果我们能理解德行乃是唯一真正的善，我们就可以知道不会有任何真正的罪恶能降临到我们的头上了。

> 我是必然要死的。但难道我就必须呻吟而死吗？我必然是被囚禁的。但难道我就必须哀怨吗？我是必然要遭流放的。但是难道因此就有任何人能阻止我，使我不能欢笑、勇敢而又镇定了么？"把秘诀告诉我吧"。我拒绝告诉，因为这是我权力以内的事。"那么我就把你锁起来"。你，你说什么？锁起我来？你可以把我的腿锁起来——不错；可是我的意志——那是你锁不了的，连宙斯都征服不了它。"我就把你监禁起来"。那你只不过是指我的躯体罢了。"我要砍你的头"。怎么？我什么时候向你说过，我是世界上唯一不能被砍头的人呢？
>
> 这些便是追求哲学的人所应该考虑的思想，这些便是他们应该日复一日地写下来的课程，他们应该用这些来砥砺自己。

奴隶们也和别人是同样的人，因为大家一样都是"神"的儿子。

我们必须服从神，有如一个好公民要服从法律。"兵士们宣誓要尊敬凯撒高于一切人，但是我们则首先要尊敬我们自己"。[②]"当你出现在世上的权威者的面前时，应该记住还有'另一个'从高处在俯览着一切所发生的事情的神，你必须要取悦于他而不要取悦于世上的权威者"。[①]

> 那末谁才是一个斯多葛派呢？
>
> 请给我指出一个按照他所说的那些论断的样式而塑造出来的人物吧，正犹如一个按照斐狄阿斯的艺术而塑造出来的形象我们就称之为斐狄阿斯式的那样。请给我指出一个有病然而幸福，处于危险然而幸福，临于死亡然而幸福，颠沛流离然而幸福，含诟忍辱然而幸福的人吧。请你为我指出他来。我以神的名义说，我真愿意看见一个斯多葛派。不，你不能给我指出来一个完美无瑕的斯多葛派来；那么就请给我指出来一个正在塑造之中的斯多葛派吧，正在走上这条道路的斯多葛派吧。请你指给我看吧，请别对我这样一个老人吝惜指出一个我所从没有看见过的景象吧。什么！你以为你要指给我看斐狄阿斯的宙斯或者是他的雅典娜

[①] 罗斯多夫采夫：《罗马帝国社会经济史》，第 179 页。

[①] 引自奥德斯，同书，第 225—226 页。

[②] 同上书，第 251 页。

[①] 引自奥德斯，同书，第 280 页。

那种象牙与黄金的造象吗？我要的是一个灵魂，请你们哪一位指给我看一个希望着能与神合一，既不怨神也不尤人，从来未犯过错误，从来不感觉悲苦，而且能摆脱了愤怒、嫉羡与忌妒的那样一个人的灵魂吧——（为什么要掩饰我的意思呢？）请指点给我看一个愿望把自己的人格改变为神格，并且他在他可怜的肉体里总是把他的目的寄托于与神相会会的人吧。请给我指出这样一个人来吧。不，你是指不出来的。

爱比克泰德从不厌倦于指出，我们应该怎样对待那些被人认为是不幸的事物，他时常以家常谈话的方式来说明这一点。

他也象基督徒一样，主张我们应当爱我们的敌人。总的说来，他也和其他的斯多葛派一样地鄙弃快乐，但是有一种幸福却是不能加以鄙弃的。“雅典是美丽的。是的，但是幸福要更加美丽得多，——幸福就是免于激情与纷扰的自由，就是你的事情绝不有赖于别人的那种感觉”（第 428 页）。每个人都是剧中的一个演员，神指定好了各种角色；我们的责任就是好好地演出我们的角色，不管我们的角色是什么。

记录爱比克泰德的教训的那些作品，有着极大的真诚性与简洁性（它们是由他的弟子阿里安所笔记下来的）。他的道德是高尚超俗的；在一个人的主要责任就是抵抗暴君权势的那样一种局面之下，我们恐怕很难再找到任何其他更有用的东西了。在某些方面，例如在承认人人都是兄弟以及宣扬奴隶的平等这些方面，它要优于我们能在柏拉图或亚里士多德或者任何被城邦制所鼓舞的那些哲学家那儿所找得到的任何思想。爱比克泰德时代的现实世界要比白里克里斯时代的雅典恶劣得多，但是现实存在的罪恶却解放了他的热望，而他的理想世界之优于柏拉图的理想世界，也就正犹如他的实际世界之劣于公元前五世纪的雅典一样。

马尔库斯·奥勒留的《沉思集》一开始就承认他曾受益于他的祖父、父亲、养父、各位老师以及神明。他所列举的受益，有些是很奇怪的。他说他跟狄奥格尼图学会了不听那些行奇迹者的话；他跟鲁斯提库学会了不写诗；他跟塞克斯托学会了庄重而不动情；跟文法学家亚历山大学会了不去改动别人的坏文法，而是要等到过后不久再去使用正确的表达方式；他跟柏拉图派的亚历山大学会了复信时绝不说因为事情忙碌以致回信过迟请原谅的话；跟他的养父学会了不和男孩子恋爱。他接着说他得归功于神明，因为他并未长时期生长于他祖父的姬妾之手，也没有过早地来验证自己的男性；他的孩子们既不愚蠢，身体也不畸形；他的妻子是柔顺的、温存的、朴实的；而且当他搞哲学的时候，他也并没有浪费时间于历史学、三段论与天文学。

《沉思集》一书中凡是非个人的地方，都与爱比克泰德密切地符合一致。马尔库斯·奥勒留是怀疑灵魂不朽的，但是他又象一个基督徒那样地会说：“既然你目前这一刹那就可能离开生命，你就按着这种情况来安排你的每一桩行为和思想吧”。与宇宙相和谐的生命才是美好的东西；而与宇宙相和谐又与服从“神”的意志是一回事。

“啊，宇宙，凡是与你相和谐的万物也就都与我和谐。凡是对你适合时宜的，对我也就都不迟不早。你的季节所带来的万物都是我的果实，啊，自然：万物都出自于你，万物都存在于你，万物都复归于你。诗人们说‘赛克洛普的亲爱的城市’；难道你就不该说‘宙斯的亲爱的城市’了么”？

我们可以看出，圣奥古斯丁的《上帝之城》有一部分就是得之于这位异教皇帝的。

马尔库斯·奥勒留深信“神”给每个人都分配了一个精灵作为他的守护者，——这种信仰重新出现在基督教的保护者的天使的观念之中。他一想到宇宙是一个紧密织就的整体就觉得安慰，他说宇宙是一个活的生命，具有一个实体和一个灵魂。他的格言之一就是：“要经常考察宇宙中一切事物的联系”。“无论对你发生了什么事，那都是终古就为你准备好了的；其中的因果蕴涵关系终古都在织就着你的生命之线”。和这在一道的（尽管他在罗马国家中有那样的一种地位），还有他那斯多葛主义的把人类视为一体的信仰：“就我是安东尼努斯来说，我的城邦与国土就是罗马；但就我是一个人来说，我的城邦与国土就是这个世界”。我们在这里便发现，所有的斯多葛派都有着这种不能调和定命论与意志自由的困难。当他想到他自己作为统治者的责任时，他就说，“人人彼此都是为了对方而存在的”。但当他想到唯有有德的意志才是善的这一学说时，他在同一页书上却又说，“一个人的罪恶并不能伤害别人”。他从没有推论过说，一个人的善对别人是无益的，也从没有推论过说，如果他是象尼罗那样的一个坏皇帝，他除了害自己而外是不会伤害任何别人的；然而这一结论却似乎是应有的。

他说：“唯有人才能够甚至于爱那些做了错事的人。这种情形发生于，如果当他们做了错事的时候，你会看到他们原是你的亲人，并且他们是由于无知而在无意之中做下了错事，而且不久你们双方都要死去；尤其是当犯过错的人对你并没有伤害，因为他不曾使你的控制能力变得比从前更坏的时候”。

又说：“要爱人类。要追随着‘神’。……只要记得法则在统治着一切就够了”。

这几段话非常显明地表示出来了斯多葛派伦理学与神学之间的内在矛盾。一方面，宇宙是一个严格定命的单一的整体，其中所发生的一切都是以前原因的结果；而另一方面，个人意志又是完全自主的，没有任何外来的原因可以强迫一个人去犯罪。这是一个矛盾，与此密切相关联的还有第二个矛盾。既然意志是自主的而且唯有有德的意志才是善，一个人就对别人既不能行善也不能为害了；所以仁爱就只是一种幻觉。我们对这两个矛盾的每一种都必须加以某些说明。

自由意志与定命论的矛盾，是贯穿着从古代直到今天的哲学的矛盾之一，它在不同的时代里采取了不同的形式。现在我们所要探讨的是斯多葛派的形式。

我想，如果我们可以让一个斯多葛派受到苏格拉底式的诘难的话，他也许多少会辩护他自己的观点如下：宇宙是一个单一的活着的生命，具有一个也许可以称之为“神”或者“理性”的灵魂。作为一个整体，这个生命是自由的。“神”从一开始就决定了他自己要按照着固定的普遍的法则而行动，但是他选择了那些能够产生最好的结果的法则。有时候在个别的情况下，结果并不完全是我们所愿望的；但是为着立法的稳固性的缘故，这种不方便还是值得忍受的，如象在人类的法典里那样。每个人都有一部分是火，一部分是低等的泥土；就他是火而言（至少当它有着最好的品质的时候），他就是“神”的一部分。当一个人的神圣的部分能够有德地体现意志时，这种意志就是神的自由意志的一部分；所以在这种情况下，人的意志也就是自由的。

在一定的限度之内这是一个很好的答案，但是当我们考虑到我们意志作用的原因时，它就站不住脚了。从经验的事实里，我们都知道例如消化不良

对于一个人的德行所起的坏作用，并且大力使用某些适当的药物是可以摧毁人的意志力的。我们可以举爱比克泰德所喜欢的例子，例如一个人很不公正地被暴君囚禁了起来；这种例子在近些年要比人类史上任何其他的时期都来得多。其中有些人的行为确乎具有斯多葛式的英雄气概；但有些人则颇为神秘地并未能做到。现在我们都知道，不仅仅是充分的折磨几乎足以摧毁任何人的坚强不屈的精神，而且吗啡或者古柯鹼也可以使得一个人屈服。事实上唯有当暴君是不科学的时候，意志才能够不向暴君屈服。这是一个极端的例子；但是凡可以支持无生物界的决定论的种种论证，同样也大体上存在于人类意志的领域里。我并不是说——我也并不以为——这些论证是有定论；我只是说它们在这两种情况之下都具有同等的力量，我们不能有很好的理由在一个领域里面接受它们，而在另一个领域里面又排斥它们。当一个斯多葛派劝人对犯罪者采取容忍态度时，他自己是在主张有罪的意志都是以前种种原因的结果；在他看来，似乎唯有有德的意志才是自由的。然而这并不能自圆其说。马尔库斯·奥勒留解说他自己的德行就是由于他的父母、祖父母和师长们的良好的影响所致；但是善良的意志和恶劣的意志都同样地是此前各种原因的结果。斯多葛派的确可以说他的哲学是使得接受它的人有德的原因之一，但是似乎除非是混淆了一定的思想上的错误，否则它是不会产生这种值得愿望的效果的。德行与罪恶同样地都是此前种种原因之不可避免的结果(象斯多葛派所应该主张的那样），可是承认了这种情形，当然多少是会对于道德的努力产生一种瘫痪作用的。

现在我就来谈第二个矛盾；即，斯多葛派宣扬仁爱时，在理论上是主张没有一个人是可以对别人为善或者作恶的，因为唯有有德的意志才是善，而有德的意志又是与外界原因无关的。这个矛盾比前一个更为显著，也更为斯多葛派（包括某些基督教的道德学家在内）所特有。对于他们之所以没有察觉到这一点的解释是：正象许多其他的人一样，他们也有着两种伦理体系，一种是对自己的高等伦理，一种是对“不知法度、没有教养的人”的低等伦理。当一个斯多葛派哲学家想到自己的时候，他就认为幸福以及其他一切世俗所谓的美好都是毫无价值的；他甚至于说愿望幸福乃是违反自然的，意思是说那里面包含着不肯委身听命于神的意志。但是作为一个执掌帝国大政的实践者，马尔库斯·奥勒留却非常清楚地知道这种东西是行不通的。他的责任是要使非洲的粮船按时到达罗马，是要采取措施来救济饥馑所造成的苦难，是要使野蛮的敌人不能越境。这就是说，在对付这些不能被他认为是斯多葛派的哲学家（无论是实际的哲学家也罢，还是可能的哲学家也罢）的臣民的时候，他就接受通常的世俗的善恶标准了。正是由于采取了这些标准，他才能够尽其执政者的职责。奇怪的是，这种职责的本身又是斯多葛派的圣人所应当做到的更高级的境界里面的东西，尽管它是从斯多葛派圣人所认为是根本错误的一种伦理学里面推衍出来的。

对于这个困难我所能想象的唯一答案，就是一种在逻辑上也许是无懈可击但并不值得赞许的答案。我想这个答案康德是会做得出来的，康德的伦理体系非常有似于斯多葛派的伦理体系。的确，康德可以说除了善的意志以外就没有什么善的东西；但是唯有当意志是朝向着某些目的的时候，它才是善，而这些目的的本身却又是无所谓的。A 先生是幸福呢，还是不幸呢？这是无关重要的。但是如果我是有德的话，我就要采取一种我相信可以使他幸福的行为，因为这就是道德律所吩咐的。我不能使 A 先生有德，因为他的德行完

全取决于他自己；但是我可以做某些事情有助于使他幸福，或者富有，或者博学，或者健康。因此，斯多葛派的伦理学就可以表述如下：有些事情被世俗认为是好东西，但这是一个错误，真正是善的乃是一种要为别人去取得这些虚伪的好东西的意志。这种学说并不包含有逻辑上的矛盾，但是如果我们真正相信通常所认为的好东西都是毫无价值的话，那末这种学说就丧失了一切的可信性了；因为在这种情形之下，有德的意志就可以同样地朝向着迥然不同的其他目的。

实际上，斯多葛主义里有着一种酸葡萄的成份。我们不能够有福，但是我们却可以有善；所以只要我们有善，就让我们装成是对于不幸不加计较吧！这种学说是英勇的，并且在一个恶劣的世界里是有用的；但是它却既不是真实的，而且从一种根本的意义上来说，也不是真诚的。

虽然斯多葛派的主要重点是在伦理方面，但是他们的教导有两个方面在其他的领域里是产生了结果的。一个方面是知识论，另一个方面是自然律和天赋人权的学说。

在知识论方面，他们不顾柏拉图而接受了知觉作用；他们认为感官的欺骗性实际上乃是虚假的判断，只要稍微用心一点就可以避免。有一个斯多葛派的哲学家，即芝诺的及门弟子斯非鲁斯曾被国王托勒密请去宴会，国王在倾听了这种学说之后送给了他一个蜡做的石榴。这位哲学家想要吃这个石榴，于是国王就笑他。他就回答说，他不能确定它是不是一个真石榴，但是他认为在王宫的筵席上任何不能吃的东西大概是不会拿上来的，[①]他的这段答话就是援用斯多葛派对于那些根据知觉可以确切知道的事物与那些根据知觉仅仅是或然的事物这二者之间所做的区别的。总的说来，这种学说是健康的、科学的。

他们在知识论方面的另一种学说影响就更大，但问题也更多。那就是他们信仰先天的观念与原则。希腊的逻辑完全是演绎的，这就发生了关于最初的前提的问题。最初的前提必须是，至少部分地必须是普遍的；而且又没有方法可以证明它们。斯多葛派认为有某些原则是明白得透亮的，是一切人都承认的；这些原则就叫以作为演绎的基础，象在欧几里德的《几何原本》一书里那样。同样地，先天的观念也可以作为定义的出发点。这种观点是被整个的中世纪，也甚至于是被笛卡尔，所接受了的。

象十六、十七、十八世纪所出现的那种天赋人权的学说也是斯多葛派学说的复活，尽管有着许多重要的修正。是斯多葛派区别了 jus naturale（自然法）与 jus gentium（民族法）的。自然法是从那种被认为是存在于一切普遍知识的背后的最初原则里面得出来的。斯多葛派认为，一切人天生都是平等的。马尔库斯·奥勒留在他的《沉思集》一书里拥护“一种能使一切人都有同一法律的政体，一种能依据平等的权利与平等的言论自由而治国的政体，一种最能尊敬被统治者的自由的君主政府”。这是一种在罗马帝国不可能彻底实现的理想，但是它却影响了立法，特别是改善了妇女与奴隶的地位。基督教在接受斯多葛派的许多东西的同时，也接受过来了斯多葛派学说中的这一部分。最后到了十七世纪，向专制主义进行有效斗争的时机终于到来了，于是斯多葛派关于自然法与天赋平等的学说就披上了基督教的外衣，并且获得了在古代甚至于是一个皇帝也不能赋给它的那种实际的力量。

[①] 第欧根尼·拉尔修，卷七，第 177 页。

第二十九章　罗马帝国与文化的关系

罗马帝国曾或多或少地以各种不同的路径影响了文化史。

首先：是罗马对于希腊化思想的直接影响。这一方面不太重要，也并不深远。

其次：是希腊与东方对于罗马帝国西半部的影响。这一方面则是深远而持久的，因为其中包括有基督教在内。

第三：是罗马悠久的和平对于传播文化以及对于使人习惯于与一个单一的政府相联系着的单一的文明这一观念，所起的重要作用。

第四：是希腊化文明传布到回教徒的手里，又从回教徒的手里最后传至西欧。

在考查这些影响之前，先简述一下政治史将会是有益的。

亚历山大的征服并没有触及西地中海；公元前三世纪之初，西地中海为两个强大的城邦，即迦太基与叙拉古，所控制。在第一次与第二次布匿战争时（公元前 264—261 与 218—201 年），罗马征服了叙拉古并使迦太基沦于无足轻重的地位。公元前二世纪，罗马征服了马其顿王朝的各个国家，——埃及则作为一个附属国确乎是不绝如缕地一直存在到克娄巴特拉死时（公元前 30 年）为止。西班牙是在对汉尼拔的战争中附带被征服的；法兰西是公元前一世纪中叶被凯撒征服的，大约一百年之后英格兰也被征服了。罗马帝国极盛时期的疆界在欧洲是莱茵河与多瑙河，在亚洲是幼发拉底河，在北非是大沙漠。

罗马帝国主义在北非也许是表现得最好的，（北非在基督教史上的重要性在于它是圣赛普勒安与圣奥古斯丁的家乡，）这儿在罗马之前和罗马以后都是大片荒芜的地区，但这时变成了肥沃的地区并维持着许多人口众多的城市。从奥古斯都即位（公元前 30 年）至公元后三世纪的动乱为止，罗马帝国在这两百多年之中大体上是稳定的、和平的。

同时，罗马国家的体制也经历了重要的发展。起初罗马是一个很小的城市国家，与希腊的那些城市国家，特别是象斯巴达那样的城市国家，并没有什么不同；而且也并不依靠着对外的贸易。国王也象荷马时期的希腊国王一样，早已被贵族的共和国所代替了。当体现在元老院里的贵族成份还依然强大的时候，就已经逐渐地增加了民主的成份；这一妥协的结局曾被斯多葛派的潘尼提乌（波里比乌和西塞罗都重复着他的观点）视为是君主制、贵族制与民主制三种成份的理想结合。但是征服却打破了这种极其不稳定的平衡；它给元老阶级带来了新的巨大的财富，其次在稍小的程度上也给称为“骑士”的上层中等阶级带来了财富。意大利的农业本来是操在小农们的手里，他们以自己的及其家庭的劳动来进行耕作；但现在农业已经成为属于罗马贵族使用奴隶劳动来种植葡萄与橄榄的大地产的事情了。结果就是，不顾国家利益与臣民幸福、只知寡廉鲜耻以求个人发财致富的元老院，竟成为事实上无所不能的了。

公元前二世纪后半叶格拉古兄弟所发动的民主运动，引致了一系列的内战；最后——就象在希腊所常见的一样——便是“僭主制”的确立。看起来令人惊异的是，在希腊只限于很微小的地区上的那些发展，现在竟以这样巨大的规模而重演。尤里乌斯·凯撒的继承人与养子奥古斯都以公元前 30 年至公元后 14 年在位，他终于结束了内争和（除了少数的例外）对外的征战。自

从希腊文明开始以来，古代世界第一次享受了和平与安全。

有两件东西摧毁了希腊的政治体系：第一是每个城邦之要求绝对的主权，第二是绝大多数城邦内部贫富之间残酷的流血斗争。在征服了迦太基与希腊化的各国之后，前一个原因就不再搅扰世界了，因为对罗马已经不可能再进行有效的抵抗。但是第二个原因却仍然继续存在着。在内战里，某一个将军可以宣布自己是元老院的战士，而另一位将军又宣布自己是人民的战士。胜利归于能以最高的代价收买兵士的人。兵士们不只是要金钱和掠夺，而且还要恩赐的土地；因此每一次内战的结束都是正式地以法令来废除许多原来在名义上是国家佃户的土地所有者，以便为胜利者的军人让位。进行战争的费用，是由处决富人并没收其财产来支付的。这种灾难性的制度是不大容易结束的；但最后出乎每个人的意料之外，奥古斯都的胜利竟是如此之彻底，以致于再也没有竞争者能向他所要求的权力挑战了。

对整个罗马世界来说，竟然发见内战时期已告结束，这来得好象是一场意外，除了少数的元老党而外大家全都欢欣鼓舞。对每一个人来说，这真是一场深沉的苏息，罗马在奥古斯都之下终于成就了希腊人和马其顿人所枉然追求过的、而罗马在奥古斯都之前亦未能成就的稳定与秩序。据罗斯多夫采夫说，共和时期的罗马给希腊“所带来的除了贫困、破产与一切独立政治活动的停顿而外，并没有任何新的东西。”[①]

奥古斯都在位的时期，是罗马帝国的一个幸福时期。各省区的行政组织多少都照顾到了居民的福利，而不单是纯粹掠夺性的体制了。奥古斯都不仅在死后被官方所神化，而且在许多省份的城市里还自发地被人认为是一个神。诗人们歌颂他，商人阶级觉得普遍的和平是便利的，甚至连奥古斯都是以一切表面的尊敬形式在应付着的元老院也乘此机会把各种荣誉和职位都堆在他的头上。

但尽管世界是幸福的，然而某些生趣已经丧失了，因为人们已经更爱安全而不愿冒险了。在早期，每个自由的希腊人都有机会冒险；腓力浦和亚历山大结束了事情的这种状态，在希腊化的世界中唯有马其顿的君王们才享有无政府式的自由。希腊世界已经丧失了自己的青春，而变成为犬儒的或宗教的世界了。要在地上的制度之中实现理想的那种希望消逝了，就连最优秀的人也随之而丧失了他们的热诚。天堂对苏格拉底来说，是一个他可以继续进行论辩的地方，但是对于亚历山大以后的哲学家们来说，它却是与他们在地上的生活大为不同的某种东西了。

后来在罗马也有同样的发展，但却采取了不那么苦痛的形式。罗马并没有象希腊那样地被人征服，而且相反地还有着顺利成功的帝国主义的刺激。在整个内战时期里，对于混乱无秩序应该负责的乃是罗马人。希腊人屈服于马其顿人之后，并没有得到和平与秩序；然而希腊人和罗马人一旦屈服于奥古斯都之下，便都获得了和平与秩序。奥古斯都是一个罗马人，大多数罗马人之向他屈服都是心甘情愿的，而不仅仅是由于他那优越的威力的缘故；何况他还煞费苦心地在掩饰他的政府的军事基础，并使之依据于元老院的法令。元老院所表示的种种阿谀奉承，毫无疑问是言不由衷的；但是除了元老阶级以外，却并没有一个人因此而感到屈辱。

罗马人的心情很象是十九世纪法国的 jeune homme rangé（生活整饬

[①] 《古代世界史》，卷二，第 255 页。

的青年），他们经过了一番恋爱的冒险之后，就在一场理性的婚姻上面稳定了下来。这种心情尽管是称心满意的，但却不是有创造性的。奥古斯都时期的大诗人都是在比较动乱的时代里面造就出来的；荷拉士亡命于腓力比，他和魏吉尔两个人的田庄都被籍没并分给了胜利的军人。奥古斯都为了使国家稳固，也多少在表面上努力要恢复古代的信仰，因此也就必须对自由研究采取颇为敌视的态度。罗马世界开始变得刻板式的了，这一过程在以后各个皇帝的时期都一直在继续着。

奥古斯都最初的一些继承者们，任性地对元老们以及对紫色皇袍的可能竞争者们采用了种种骇人听闻的残酷办法。在某种程度上，这一时期的为政不仁也蔓延到了各个省区；但是大体上，奥古斯都所创立的行政机器仍然继续运行得很好。

随着公元 98 年图拉真的即位就开始了一段更好的时期,这段时期延续到公元 180 年马尔库斯·奥勒留逝世时为止。这一段时期里的罗马帝国政府，正象是任何专制政府所可能的那样好。反之，第三世纪则是一个灾难惨重的时期。军队认识到了自己的威力，便视金钱以及能否允诺他们一生不作战为转移而拥戴某个皇帝或者废黜某个皇帝，于是军队也就不再成为有效的战斗力量了。野蛮人来自北方和东方，侵入并掠夺罗马的领土。军队一心计较私利与内哄而无力抵抗。整个的财政体系瓦解了，因为收入已经极大地减少，同时劳而无功的战争以及收买军队又使得支出大为增加。战争而外，疫疠也大大地减少了人口。看来似乎罗马帝国就要倾颓了。

这种结局却被两个能干的人物给避免了，这两个人就是戴克里先（公元 286—305）和君士坦丁，后者的无可争执的御位是自公元 312 年直至 337 年为止。这时候帝国分为东西两部分，大致上相当于希腊语和拉丁语的两部分。君士坦丁在拜占庭建立了东部帝国的首都，并为它起了一个新名字叫作君士坦丁堡。戴克里先有一个时候改变了军队的性质，从而约束了军队；但从他以后，最能作战的武力便都是由野蛮人，主要的是日耳曼人，所组成的，一切高级指挥的职务也都向他们开放。这显然是一种危险的办法，而五世纪初它便产生了它那自然的结果。野蛮人终于决定为自己作战要比为罗马主子作战更为有利。可是，它为它的目的而效力了一个多世纪。戴克里先的行政改革同样也有一个短期的成功，但是终于也同样带来了灾难。罗马的体制是允许各城市有地方自治政府的，并让地方官吏自己去收税，只有每个城上缴的税额总数才由中央当局规定。这种体制在繁荣时期一直运用得很好，但是现在到了帝国枯竭的时期，所需的收入已经多得非使用过度的压榨就不能供应了。市政当局都是个人对收税负责的，便都纷纷逃亡以避免向上交纳。戴克里先强迫家道殷实的公民担任市政职务，并规定逃亡是非法的。他又出于同样的动机而把农村居民转化为农奴，把他们束缚在土地上并禁止迁移。这种体制也被后来的皇帝们所保留下来。

君士坦丁最重要的措施就是采用基督教为国教，这显然是因为大部分兵士都是基督教徒的缘故[①]。这一措施的结果就是当五世纪日耳曼人摧毁了西罗马帝国的时候，它的威信也使得日耳曼人接受了基督教，从而便为西欧保存下来了那些曾为教会所吸收了的古代文明。

划归罗马帝国东半部的领土，其发展却有不同。东罗马帝国的疆域虽然

[①] 见罗斯多夫采夫，《古代世界史》，卷二，第 332 页。

不断缩小（除了六世纪查士丁尼暂时性的征服而外），但它却一直存在到 1453 年君士坦丁堡被土耳其人征服为止。然而往昔东部的罗马省份，包括非洲和位于西方的西班牙在内，都变成了回教世界。阿拉伯人与日耳曼人不同，他们摒弃了那些被他们所征服的人民的宗教，但是接受了被征服者的文明。东罗马帝国的文明是希腊的而不是拉丁的，因而自七世纪至十一世纪保存了希腊文学以及一切残存的、与拉丁文明相对立的希腊文明的，便是阿拉伯人。自十一世纪以后，最初是通过了摩尔人的影响，西方世界才又逐渐地恢复她那已经丧失了的希腊遗产。

我现在就来谈罗马帝国对文化史起作用的四条途径。

Ⅰ.罗马对希腊思想的直接影响　这开始于公元前二世纪的两个人，即历史学家玻里比乌与斯多葛派的哲学家潘尼提乌。希腊人对罗马人的自然态度，是一种夹杂着恐惧的鄙视；希腊人认为自己是更文明的，但是在政治上却较为软弱。如果罗马人在政治上有着更大的成功，这只说明了政治是一桩不光彩的行业。公元前二世纪一般的希腊人是耽于逸乐的、机智敏捷的，他们善于经营，对一切事都毫无忌惮。然而也还有一些具有哲学能力的人。其中有些人——特别是怀疑派，例如卡尔内亚德——竟致于让聪明摧毁了严肃。有些人，如象伊壁鸠鲁派或一部分斯多葛派，就完全隐退到宁静的个人生活里面去了。但是也有少数人，他们的眼光要比亚里士多德对亚历山大所曾表现过的更为深刻，他们认识到了罗马的伟大乃是由于有着希腊人所缺乏的某些优点。

历史学家玻里比乌约于公元前 200 年生于阿加地亚，他是做为一个囚犯而被送到罗马去的，但是到了罗马之后他却有幸做了小塞庇欧的朋友，他伴随着小塞庇欧经历过许多次征战。一个希腊人而认识拉丁文原是罕见的事，虽说大多数受过教育的罗马人都认识希腊文；然而玻里比乌的遭遇却使得他精通拉丁文。他为了教益希腊人而写出了布匿战争史，因为布匿战争曾使罗马得以征服全世界。当他写作的时候，他对罗马体制的赞美已经是过时的了；但是在他的时代以前，罗马的体制与绝大多数希腊城邦不断变化着的体制比较起来，却要更富于稳定性与效率。罗马人读了他写的历史自然是高兴的；然而希腊人是否如此就值得怀疑了。

斯多葛派的潘尼提乌，我们在前一章中已经谈过了。他是玻里比乌的朋友，并且也象玻里比乌一样是小塞庇欧的被保护人。当塞庇欧在世的时候，他屡次到过罗马，但是从公元前 129 年塞庇欧死后，他就留在雅典做斯多葛派的领袖。罗马仍然充满着为希腊所已经丧失了的那种与政治活动的机会联系在一起的希望心。因而潘尼提乌的学说比起早期斯多葛派的学说来，便有着更多的政治性，而与犬儒派的学说更少相似。或许是有教养的罗马人对柏拉图所怀的敬慕影响了他，使他放弃了他那斯多葛派前人们的教条主义的狭隘性。于是斯多葛主义就以他和他的继承者波昔东尼所赋予的那种更为广博的形式，而有力地打动了比较严肃的罗马人。

后来的爱比克泰德虽然是一个希腊人，但他一生大部分是住在罗马的。罗马为他提供了他的大部分例证；他经常劝告聪明人不要在皇帝的面前发抖。我们是知道爱比克泰德对马尔库斯·奥勒留的影响的，但是他对希腊人的影响却很难探索了。

普鲁塔克（约公元 46—120 年）在他的《希腊罗马名人传》一书中，追溯了两国大部分显赫人物的平行发展。他在罗马度过相当长的时间，并且受

到了哈德里安与图拉真两位皇帝的尊敬。除了他的《名人传》以外，他还写过无数关于哲学、宗教、道德以及自然史的作品。他的《名人传》一书显然是想在人们的思想里把希腊和罗马调和起来。

大体说来，除了上述的这些例外人物，罗马对于帝国说希腊语的那部分所起的只是破坏作用。思想与艺术都衰颓了。直到公元二世纪末期为止，生活对于家境殷实的人们来说，乃是愉悦的、舒适的；没有什么刺激使精神紧张，也没有多少机会使人能有伟大的成就。公认的各派哲学——柏拉图派的学园、逍遥学派、伊壁鸠鲁学派和斯多葛派——都一直存在着，直到公元 529 年才被查士丁尼大帝（出于基督教的顽固性）所封闭。然而这些学派，自从马尔库斯·奥勒留的时代以来，除了公元三世纪的新柏拉图派而外（这一派，我们在下一章中将要谈到），没有一派表现过任何的生气；而且这些人也几乎一点都不曾受到罗马的影响。帝国中拉丁与希腊的两部分日益分道扬镳了；对希腊文的知识在西半部已经成为罕见的事，而拉丁文在东半部则自君士坦丁之后也仅只存在于法律和军队之中。

Ⅱ.希腊与东方对罗马的影响　这里有两件迥乎不同的事要加以考虑：第一是希腊化的艺术、文学与哲学对于最有教养的罗马人的影响；第二是非希腊的宗教与迷信在整个西方世界的弥漫。（1）当罗马人最初与希腊人相接触的时候，他们就查觉到自己是比较野蛮的、粗鲁的。希腊人在许多方面要无比地优越于他们：在手工艺方面，在农业技术方面；在一个优秀的官吏所必需具备的各种知识方面；在谈话方面以及享受生活的艺术方面；在艺术、文学和哲学的各方面。罗马人唯一优越的东西就是军事技术与社会团结力。罗马人对于希腊人的这种关系，很有点象 1814 年与 1815 年普鲁士人之对于法国人的关系；但是后一个例子只不过是暂时性的，而前一种情形则延续了一个漫长的时期。布匿战争之后，年青的罗马人对希腊人怀着一种赞慕的心情。他们学习希腊语，他们模仿希腊的建筑，他们雇用希腊的雕刻家。罗马有许多神也被等同为希腊的神。罗马人起源于特罗伊的说法就被创造了出来，以便与荷马的传说联系在一起。拉丁诗人采用了希腊的韵律，拉丁的哲学家接受了希腊的理论。终于，罗马在文化上就成了希腊的寄生虫。罗马人没有创造过任何的艺术形式，没有形成过任何有创见的哲学体系，也没有做出过任何科学的发明。他们修筑过很好的道路，有过有系统的法典以及有效率的军队。但此外的一切，他们都唯希腊马首是瞻。

罗马的希腊化就在风尚方面造成了一定程度的柔靡，这是老卡图所深恶痛绝的。直迄布匿战争为止，罗马人始终是一个耕牧的民族，具备着农夫的种种德行和劣点：严肃、勤劳、粗鄙、顽固而又愚昧。他们的家庭生活一直是稳定的而且牢固的，建立在 patria　potestas（父权）的基础之上；妇女和青年完全处于附属地位。但这一切都随着财富突然之间的大量流入而起了变化。小块的田地消失了，逐渐地被使用奴隶劳动并实行新的科学的农业方法的大庄园所代替了。强大的商人阶级兴起了，有很多人都由于掠夺而发财致富，就象是十八世纪英国的那些 nabob[①]一样。女人一直都是德行很好的奴隶，但现在也自由了、放荡了；离婚变成了常见的事；富人不再生育孩子。几个世纪以前希腊人也曾经历过同样的发展，希腊人以他们的前例鼓励了历史学家们所称之为道德败坏的那些现象。但甚至在罗马帝国最放荡的时代，

---

① nabob 原意为印度王公，引申为一切从印度发财回来的人。——译者

一般的罗马人也仍然把罗马认为是高举着更纯洁的伦理规范以对抗希腊的腐化堕落的一个中流砥柱。

希腊对西罗马帝国的文化影响，从公元三世纪以后便迅速地削弱了，主要是由于整个的文化都在衰颓。这是有许多原因的，但是有一个原因必须特别提出。在西罗马帝国的末期，政府已经比以往越发是赤裸裸的军事专制了。通常总是军队推举一个成功的将军作皇帝；但是军队就连它最高级的军官也包括在内，都不是由有教养的罗马人所组成的，而是由边境上的半野蛮人所组成的。这些粗暴的兵士是用不着文化的，他们把文明的公民仅仅看成是赋税的来源。私人都太贫困了而受不起多少教育，国家又认为教育是不必需的。因而在西方只有少数特殊有学问的人，还能阅读希腊文。

（2）反之，非希腊的宗教与迷信则在西部获得了越来越坚固的据点。我们已经看到亚历山大的征服曾怎样地把巴比伦人、波斯人和埃及人的信仰都介绍给了希腊世界。同样地，罗马的征服也使得西部世界熟悉了这些学说以及犹太人的和基督徒的学说。我以后再来谈犹太人与基督徒；目前我只以异教迷信[①]所及的范围为限。

在罗马，每一种教派与每一个先知都在最高的各个当政的派系里有其代表，有时候还获得他们的支持。鲁西安尽管处于一个轻率信仰的时代，但却代表着稳健的怀疑主义；他说过一个有趣的故事，是关于一个名叫巴甫拉格尼亚人亚历山大的先知与行神迹者的故事，这个故事一般公认大致是真的。这个人医治病人，预言未来，还四出讹诈。他的名声传到了当时正在多瑙河上与马格马尼人作战的马尔库斯·奥勒留的耳朵里。皇帝便向他请教如何才能获得战争的胜利；所得到的答复是，如果他把两只狮子投进多瑙河里去，便会得到一场伟大的胜利。他听从了这个通神者的劝告，但是获得了这场伟大胜利的却是马格马尼人。尽管出了这场差错，亚历山大的名气却仍然不断地增长。有一个执政官级的罗马名人鲁提利安努曾向他请教过许多事情，最后，请求他指点自己如何选择一位妻子。亚历山大也象安迪米昂[①]一样，曾经博得过月神的青睐，并且和她生过一个女儿，神论就把他这个女儿推荐给了鲁提利安努。“鲁提利安努年龄此时已六十岁了，他立刻听从了神的谕令；并且在庆祝她的婚礼时，牺牲了整整一百头牛奉献给他那位天上的岳母。”[②]

比巴甫拉格尼亚人亚历山大的事迹更为重要的，是皇帝艾罗加巴鲁或名赫里奥加巴鲁（公元 218—222 年）的御位；这位皇帝在自己被军队推举登基之前，本是叙利亚太阳神的一位祭司。在他从叙利亚赴罗马的缓慢行程中，他的画像被先当做礼物送进了元老院。“他被画成穿着他那按照米底亚人与腓尼基人宽大飘垂的款式、用丝线与金线织就的祭司的长袍，头上戴着古波斯式高耸的冠冕，数不清的项圈和袖鍊上都饰满了无价的宝石。他的眉毛被涂得黑黑的，面颊画成一副人工造作的白里透红。深沉的元老们都叹着气，承认罗马在长期经历了自己本国人的严酷的暴政之后，现在终于卑躬屈膝于东方专制的奢靡之前了。”[③]他受到一大部分军队的支持，狂热地把东方宗教的做法搬到了罗马；他的名字就是他曾经担任过大祭司的爱梅萨地方所崇拜

[①] 可参阅库蒙（Cumont），《罗马异教中的东方宗教》。

[①] 安迪米昂（Endymion）希腊神话中的美少年。——译者

[②] 贝恩，《希腊哲学家》，卷二，第 226 页。

[③] 吉朋，第六章。

的太阳神的名字。然而他的母亲，或祖母，才是真正的统治者，她看出他是走得太远了，于是就废黜了他而另立她自己的侄子亚历山大（公元 222—235 年），此人的东方的倾向是比较不太过分的。当时所可能有的各种信仰的杂揉，就从他私人的教室里也可以得到说明。在这座教堂里，他安置了亚伯拉罕、奥尔弗斯、提阿那的亚波罗以及基督等等的神像。

米斯拉教起源于波斯，后来成了基督教的激烈竞争者，特别是在公元三世纪的后半叶。拚命企图控制军队的历代皇帝都感觉到宗教可以提供一种十分必需的稳定性；但那必须是一种新的宗教，因为兵士们所拥护的都是新宗教。这个宗教被引进了罗马，并且非常投合军人的心意。米斯拉是太阳神，但他并不象他的那些叙利亚同伴们那么样柔弱；他是一个主宰战争的神，——而善与恶之间的大战本来是自从琐罗亚斯德以来波斯信仰的一部分。罗斯多夫采夫[①]曾复制过从德国海登海姆的地下教堂中所发现的一座崇拜米斯拉的浮雕，并且指出米斯拉的信徒在军队之中必定是非常之多的，不仅东方有而且西方也有。

君士坦丁大帝之采用基督教在政治上是成功的，而此前介绍新宗教的种种企图都失败了；不过从政府的观点来说，则以前的种种企图和君士坦丁的企图是极其类似的。它们成功的可能性都同样地是由于罗马世界的灾难与疲惫。希腊与罗马的传统宗教只适合于那些对现世感到兴趣并且对地上的幸福怀抱着希望的人们。亚洲则有着更悠久的苦痛失望的经验，于是就泡制出来了更为成功的、采取寄希望于来世的形式的各种解救剂；其中以基督教给人的慰籍最为有效。但是基督教当其成为国教的时候，已经从希腊吸取了很多的东西，它把这些连同着犹太教的成份一起都传给了西方的后代。

III.政府与文化的统一　希腊伟大时代的许多成就之所以没有象米诺时代的许多成就那样地失传，我们首先得归功于亚历山大，其次得归功于罗马。公元前五世纪如果崛起了一位成吉思汗的话，很可能把希腊化世界中一切重要的东西一扫而光；薛修斯只要再稍微能干一点，就可以使希腊文明大大逊色于他被击退以后所出现的情况。让我们想想从伊斯奇鲁斯到柏拉图的这一段时期吧：这一时期中所成就的一切，全都是少数商业城邦居民中的少数人所成就的。这些城邦后来已经证明并没有多大的力量能抵御外来的征服；但是由于分外的幸运，希腊的征服者，即马其顿人和罗马人，都是希腊的爱好者，他们并没有把他们所征服的东西加以毁灭；若是薛修斯或者迦太基的话，便会干出这种事情来了。我们之得以认识希腊人在艺术、文学、哲学和科学上的成就，这一事实应该归功于西方征服者所造成的太平局面；这些西方征服者具有清明的头脑能赞美被自己所统治的文明，并尽自己最大的努力来保存它。

在政治的与伦理的某些方面，亚历山大与罗马人乃是产生了更好的哲学的原因，——这种哲学要比希腊人在他们自由的日子里所宣扬过的任何哲学都更好。我们已经看到斯多葛派信仰人类的博爱，他们并不把自己的同情心局限于希腊人。罗马长期的统治使人们习惯于一种在一个单一政府之下的单一文明的观念。我们知道世界上还有许多重要的部分是不属于罗马的，——尤其是印度和中国。但是对罗马人来说，则似乎罗马帝国以外就只不过是些微贱的野蛮部族罢了；只要什么时候愿意征服他们，随时都可以征服他们。

[①] 《古代世界史》，卷二，第 343 页。

在罗马人的心目中，罗马帝国在本质上、在概念上都是全世界性的。这种观念就传给了基督教会；所以尽管有佛教徒、儒教徒以及（后来的）回教徒，但基督教会依然是“公教”。Seourus judicate orbis terrarum（无畏地审判全世界）是基督教会从晚期斯多葛派那里所接受过来的一条格言；它之打动人心也是由于罗马帝国的显著的大一统性。自从查理曼时代以后，在整个的中世纪里基督教会和神圣罗马帝国在概念上都是全世界性的，尽管人人都知它们在事实上并非如此。一个人类的家庭、一个公教、一个普遍的文化、一个世界性的国家，这种观念自从它被罗马差不多实现以来，始终不断地在萦绕着人们的思想。

罗马在扩大文明领域这方面所起的作用，具有着极重大的意义。作为罗马军团武力征服的结果，意大利北部、西班牙、法兰西与西德的许多地方都开化了。所有这些地区都已证明它们自身正如罗马自己一样，也能够享有高度的文化。在西罗马帝国的末年，高卢所产生的人物至少可以和他们同时代的其他古文明地区的人物相媲美。正由于罗马传播了文化，野蛮人才仅仅造成了暂时的晦蚀，而不是永久的黑暗。也许有人说，文明的“质”再也比不上白里克里斯时代的雅典那样优秀了；但是在一个战争与毁灭的世界里，“量”从长远讲来几乎和“质”是同等重要的，而“量”则要归功于罗马了。

Ⅳ.回教徒作为希腊文化的传递者　公元七世纪，回教先知穆罕默德的信徒们征服了叙利亚、埃及与北非；下一个世纪，他们又征服了西班牙。他们的胜利是轻而易举的，只有很轻微的战斗。除了可能在最初几年而外，他们也并不是狂热的；基督徒与犹太人只要纳贡，就可以安然无恙。阿拉伯人不久就接受了东罗马帝国的文明，可是他们另有一种国运方兴的希望心，而并非一种国运衰颓的疲惫。他们的学者阅读希腊文并加以注疏。亚里士多德的名气主要地得归功于他们；在古代亚里士多德是很少被人提到的，并且被认为不能和柏拉图相提并论。

考察一下我们所得之于阿拉伯人的一些名词，——例如：代数、酒精、炼丹、蒸馏器、碱、方位、天顶，等等，——对我们是会有启发性的。除了“酒精”——这个字不是指一种饮料，而是指化学上应用的一种材料——而外，这些字便很好地勾绘出我们所得之于阿拉伯人的某些东西的一幅景象。代数学是亚历山大港的希腊人所发明的，但是后来被阿拉伯人更向前推进了一步。“炼丹”、“蒸馏器”、“碱”都与想把贱金属转化为黄金的企图有关，这种企图是阿拉伯人从希腊人那里学来的；阿拉伯人从事炼金术时，还援引过希腊的哲学[①]。“方位”与“天顶”是天文学的名词，主要地是被阿拉伯人用于占星术方面的。

但这种字源学的方法，却掩蔽了我们所得之于阿拉伯人的有关希腊哲学知识方面的东西；因为当欧洲重新研究哲学的时候，所需的术语都是采自希腊文或拉丁文的。阿拉伯人在哲学上作为注疏家，要比作为创造性的思想家更优越。对我们来说，他们的重要性就在于：唯有他们（而不是基督徒）才是只有在东罗马帝国被保存下来了的那些希腊传统的直接继承人。在西班牙，以及在较小的程度上也在西西里，与回教徒的接触才使得西方知道了亚里士多德；此外还有阿拉伯的数字、代数学与化学。正是由于这一接触才开始了十一世纪的学艺复兴，并引导到经院哲学。要到更晚得多的时候，从十

[①] 见亚·约·霍普金斯著，《炼丹术是希腊哲学的产物》，1934年，哥伦比亚版。

三世纪以后，对希腊文的研究才使人能够直接去翻阅柏拉图与亚里士多德或者其他的古代希腊作家们的著作。但是假如阿拉伯人不曾保留下来这种传统的话，那末文艺复兴时代的人也许就不会感觉到复兴古典学术的获益会是那样地巨大了。

第三十章　普罗提诺

新柏拉图主义的创始人普罗提诺（公元 204—270 年）是古代伟大哲学家中的最后一个人。他的一生几乎是和罗马史上最多灾多难的一段时期相始终的。在他出世以前不久，军队已经意识到了自己的威力，就采用了视金钱报酬为转移的办法而推戴皇帝，然后又杀害皇帝以便再有机会重新出售帝国。这些念头使得兵士们不能在边境上进行防御，于是日耳曼人便从北方、波斯人便从东方得以大举入侵。战争与疫疠减少了大约罗马帝国人口的三分之一；就连不曾被敌军所侵占的省区里，赋税的不断增加与财源的不断减少也造成了财政的崩溃。那些曾经是文化旗手的城市受到的打击特别沉重，殷实的公民们大量地逃亡以躲避税吏。要到普罗提诺既死之后，秩序才又重新建立起来，戴克里先和君士坦丁的强而有力的措施暂时地挽救了罗马帝国。

这一切在普罗提诺的著作里都没有提到。普罗提诺摆脱了现实世界中的毁灭与悲惨的景象，转而观照一个善与美的永恒世界。在这方面，他和他那时代所有最严肃的人调格是一致的。对他们大家来说，（无论他们是基督教徒也好，还是异教徒也好，）实际的世界似乎是毫无希望的，惟有另一个世界似乎才是值得献身的。对于基督教徒来说，这“另一个世界”便是死后享有的天国；对柏拉图主义者来说，它就是永恒的理念世界，是与虚幻的现象世界相对立的真实世界。基督教的神学家们把这些观点结合在一道，并且还又包括了大量普罗提诺的哲学。印泽教长在他那部关于普罗提诺的非常有价值的著作里面，正确地强调了基督教所得之于普罗提诺的东西。他说，“柏拉图主义是基督教神学有机结构的一个主要部分，我敢说没有别的哲学能够与基督教神学合作而不发生摩擦”。他又说，“要想把柏拉图主义从基督教里面剔出去而又不致于拆散基督教，那是完全不可能的事”。他指出圣奥古斯丁曾把柏拉图的体系说成是“一切哲学中最纯粹最光辉的”，又把普罗提诺说成是“柏拉图再世”，并且如果普罗提诺生得再晚一点的话，只需“改动几个字句，就是一个基督徒了”。按照印泽教长的说法，圣托马斯·阿奎那“对于普罗提诺比对于真正的亚里士多德更为接近”。

因而普罗提诺作为塑造中世纪基督教以及天主教神学的一种影响来说，就有着历史的重要性了。历史学家在谈到基督教的时候，必须很仔细地认识到基督教所经历的种种重大的变化，以及基督教就在同一个时代里也甚至可能采取的各种不同的形式。共观福音书[①]里所表现的基督教，几乎完全不懂得什么形而上学。在这一方面，近代美国的基督教很象原始基督教；柏拉图主义对一般美国人的思想感情是陌生的，大多数美国的基督徒也是更关心现世的责任以及日常世界的社会进步，而不是关心当人们对于尘世万念俱灰时那些能够慰藉人心的超世的希望。我并不是说教义方面的任何变化，而是说重点与兴趣上的一种差异。一个现代的基督教徒，除非他能认识到这种差异是多么地重大，否则便不能理解已往的基督教。既然我们的研究是历史性的，我们就得探讨已往一切世纪里的有势力的信仰，而在这些问题上我们便不可能不同意印泽教长所说过的有关柏拉图与普罗提诺的影响的那些话。

然而，普罗提诺并不仅仅是具有历史上的重要性而已。他要比任何其他的哲学家都更能代表一种重要的理论类型。一种哲学体系之是否重要，我们

[①] 指新约中的马太福音、马可福音，路加福音三书。——译者

可以根据各种各样不同的理由来加以判断。首先而且最显著的理由就是，我们认为它可能是真的。到了今天，已经没有多少学哲学的人会觉得普罗提诺是真的了；印泽教长在这一点上是一个罕见的例外。但真实性并不是一个形而上学所能具有的唯一优点。此外，它还可以具有美，而美则确实无疑地是可以在普罗提诺里面找到的；普罗提诺有许多地方个人想到但丁神曲《天堂篇》中后一部分的诗篇，而几乎绝不会想到文学里任何别的东西。他一再地描述着光荣的永恒世界：

在我们精妙的幻想里传来了
那首宁静的纯净悠扬的歌声
永远在绿玉的宝座之前歌唱吧
向着那坐在宝座之上的人而歌唱。

此外，一种哲学也可以是重要的，因为它很好地表达了人们在某种心情之下或某种境况之下所易于相信的东西。单纯的欢乐和忧伤并不是哲学的题材，而不如说是比较简单的那类诗歌与音乐的题材。唯有与对宇宙的思索相伴而来的那种欢乐与忧伤，才会产生出来种种形而上学的理论。一个人可以是一个快乐的悲观主义者，也可以是一个忧郁的乐观主义者。也许萨姆尔·巴特勒可以作为前一种人的一个代表；普罗提诺则可以作为后一种人的一个出色的代表。象在普罗提诺所生活的那样一个时代里，不幸是可以随时临头的；而幸福如其也可以获得的话，却必须要靠对于那些远远脱离感官印象的种种事物加以思索才能求得了。这样一种幸福之中总会有着一种紧张的成份；它与儿童的单纯幸福是迥乎不同的而且既然它不是得自于日常生活的世界，而是得自于思想与想象；所以它就需要有一种能够轻视或者蔑视感官生活的能力。因此，凡是能享受本能的幸福的人，就不是能创造出种种形而上学的乐观主义的人；形而上学的乐观主义有恃于对于超感世界的实在性的信仰。在那些在世俗的意义上是不幸的、但却决心要在理论世界中寻求一种更高级的幸福的人们中间，普罗提诺占有着一个极高的地位。

他的纯理智方面的优点，是无论如何也不能加以轻视的。他曾在许多方面澄清了柏拉图的学说；他曾以最大可能的一贯性发展了由他和许多别人共同主张过的那种理论类型。他那反对唯物主义的论据是很好的；并且他关于灵魂与身体的关系的整个概念，也比柏拉图的或亚里士多德的要更加明确。

他象斯宾诺莎一样，具有一种非常感人的道德纯洁性与崇高性。他永远是真诚的，从来也不尖刻或挑剔，他一贯是想要尽可能简捷明白地告诉读者他所认为是重要的东西。无论人们对于作为一个理论哲学家的普罗提诺作何想法，但是作为一个人来说，人们是不可能不爱他的。

普罗提诺的生平，就其为人所知道的而论，是通过他的朋友而兼弟子的蒲尔斐利（此人是一个闪族人，真名字是马尔库斯）所写的一本传记而为人所知的。然而这部记载里面有许多奇迹式的成份，使人就连其中那些较为可信的部分也难于完全信赖了。

普罗提诺认为自己此时此地的存在是无关重要的，所以他很不愿意谈到自己一生的历史事迹。可是，他说过他生于埃及；并且我们知道他青年时是在亚历山大港求过学的，他在这儿一直住到三十九岁，他的老师就是通常被人认为是新柏拉图主义的创立人的安莫尼乌斯·萨卡斯。此后他参加了罗马皇帝高尔狄安第三对波斯人的远征，据说是意在研究东方的宗教。皇帝当时还是一个青年，不久就被军队谋杀了，这种事本来是当时的惯例。这件事发

生于公元 244 年他在美索不达米亚作战的时候。于是普罗提诺便放弃了自己的东征计划而定居于罗马，并且不久便在罗马开始教学。他的听众中间有许多有势力的人物，他并曾受到了皇帝加里努斯的垂青[①]。有一个时候他曾制订过一个计划，要在康巴尼亚建立起柏拉图的理想国，并要为此目的而建立一座新城市，就叫作柏拉图城。皇帝起初是赞许的，但最后撤销了他的支持。如此之靠近罗马而居然还能有地方建立一座新城市，这似乎是很奇怪的事；但是或许当时这个地区正象今天一样乃是瘧疾流行区，而以前却并不流行。普罗提诺一直到四十九岁都没有写过什么东西；但是此后他写了很多东西。他的著作是由蒲尔斐利编纂的，蒲尔斐利要比普罗提诺更醉心于毕达哥拉斯主义，他使新柏拉图主义的学派变得更为超自然主义的了；倘使新柏拉图学派能够更忠实地遵循普罗提诺的话，本来是不致于如此的。

普罗提诺对柏拉图怀有极大的敬意；他谈到柏拉图总是用尊称的“他”。一般说来，他对待“有福的古人们”总是非常尊敬的，但是这种尊敬却并不及于原子论者。当时还在活跃着的斯多葛派和伊壁鸠鲁派是他所反对的，反对斯多葛派仅只是由于他们的唯物主义，而伊壁鸠鲁派的哲学则每一部分他都反对。亚里士多德对他所起的作用要比表面上来得大，因为他借用亚里士多德的许多地方常常是不加声明的。另在许多论点上，我们也可以感觉出巴门尼德的影响。

普罗提诺笔下的柏拉图，并不象真实的柏拉图那样地充满了血肉。理念论、《斐多篇》和《国家篇》第六卷的神秘学说，以及《筵话篇》中关于爱情的讨论，这些就差不多构成了表现于《九章集》（这是普罗提诺著作的名字）中的全部柏拉图。至于政治的兴趣、追求各种德行的定义、对数学的趣味、对于每个人物之戏剧性的而又多情的欣赏、而特别是柏拉图的那种风趣，则完全不见于普罗提诺的作品之中。柏拉图，正如卡莱尔所说的，“在天堂里是最能悠然自得的”；反之，普罗提诺则永远是极力循规蹈矩的。

普罗提诺的形而上学是从一种神圣的三位一体，即太一、精神与灵魂，而开始的。但这三者并不是平等的，象基督教的三位一体中的三者那样；太一是至高无上的，其次是精神，最后是灵魂。[①]

太一是多少有些模糊的。太一有时候被称之为“神”，有时候被称之为“善”；太一超越于“有”之上，“有”是继太一而后的第一个。我们对太一不能加以任何的叙述语，我们只能说“太一存在”。（这令人想到了巴门尼德。）把“神”说成是“全”乃是错误的，因为神超越于全之上。神是通过万物而出现的。但太一是可以不假任何事物而出现的：“它既不存在于任何地方，而任何地方又都有它存在”。虽然有时候他把太一说成是“善”，但他却告诉我们说，太一既先于“善”也先于“美”。[②]有时候太一看起来很

[①] 关于加里努斯皇帝，吉朋说：“他是好几种奇怪而无用的学科的大师，他是一位出口成章的演说家又是一个风雅的诗人，是一位熟练的园丁，是一位卓越的厨师，但却是一个最不堪的君主。当国家在紧急关头需要他出面照应时，他正在和哲学家普罗提诺进行谈话，把时间消磨在各种琐碎放荡的寻欢作乐里，并正准备要探索希腊的秘密，或者在雅典的亚里奥巴古斯山谋求一个地位”。（第十章）

[①] 欧利根是普罗提诺同时代的人，并且在哲学上和他出于同一位老师之门；欧利根教导说“第一者”高于“第二者”，“第二者”高于“第三者”，这一点和普罗提诺是一致的。但是后来欧利根的观点被宣布为异端。

[②] 《九章集》第五卷，第五篇，第十二章。

象亚里士多德的“神”；他告诉我们说神并不需要自己的派生物，并且也并不关心被创造的世界。太一是不可定义的；就这一点而论，则沉默无言要比无论什么辞句都有着更多的真理。

现在我们就来看第二者，这第二者普罗提诺称之为 nous（心智）。我们很难找出一个英文字来表达 nous。标准的字典翻译是“心灵”，但是这并不能表示它的正确涵义，特别是当这个字用之于宗教哲学的时候。假如我们说普罗提诺把心灵置于灵魂之上，那我们就会造成一种完全错误的印象了。普罗提诺的英译者麦肯那（Mokenna）用的是“理智-原则”，但这个字也还是不妥当的，而且也并没有能提示它是适宜于宗教崇拜的一种对象。印泽教长用的是“精神”，这或许是最可取的一个字了。但是这个字却漏掉了自从毕达哥拉斯以后一切希腊宗教哲学中都极重要的那种理智的成份。数学、观念世界以及关于非感觉的事物的一切思想，对毕达哥拉斯、柏拉图和普罗提诺来说，都具有着某种神圣的成份；它们构成了 nous 的活动，或者至少也是我们所能想象的最接近于 nous 的活动的东西。正是由于柏拉图的宗教里的这种理智的成份，才使得基督教徒——最突出的是约翰福音的作者——把基督等同于 Logos（道）。就这方面而论，则 Logos 应该译作“理性”；这便使我们不能用“理性”这个字来译 nous 了。我愿意跟着印泽教长用“精神”这个字，但附有一个条件即 nous 具有着一种理智的涵意，那是通常为我们理解的“精神”所没有的。但我将经常使用 nous 这个字而不加以翻译。

普罗提诺告诉我们说，nous 是太一的影子；它之所以产生是因为太一在其自我追求之中必须有所见，这种见就是 nous。这是一个很难理解的概念。普罗提诺说过，一个并不具有各个部分的“有”也可以认识其自身；在这种情形下，见者与被见者就是同一个东西。神是被柏拉图类比作太阳而加以想象的，而在神里面发光者与被照亮的东西就是同一个东西。按照这种类比来推论，则 nous 可以认为是太一看见其自身时所依恃的光明。我们有可能认识到我们由于固执己见而已经忘记了的“神圣的心灵”。要想认识神圣的心灵，我们就必须趁着我们自己的灵魂最与神相似的时刻，来研究我们自己的灵魂：我们必须撇开我们的肉体，以及塑造肉体的那一部分灵魂，以及“具有欲望与冲动和种种类似的虚幻无用的感觉”；这时剩下来的就是神圣的理智的影子了。

“那些被神明所充满、所鼓舞的人们至少具有着一种知识，即他们身中有着某些更伟大的东西，虽说他们并不知道那些东西是什么；从推动着他们的运动里以及他们所发出的言论里，他们看到的并不是他们自身而是那推动着他们在运动的力量：因此当我们把握住纯粹 nous 的时候，我们对至高无上者的关系也必定是处于同样的状态；我们知道内在的‘神圣的心灵’，是它创造了‘有’以及属于‘有’的其他一切：但是我们也知道还有另外的东西，知道它完全不属于‘有’，而是一种比我们所知道的有关‘有’的一切要更加高贵得多的一种原则；要更加完满得多，也更加伟大得多；它超乎于理智、心灵和感情之上；是它赋予了这些力量的，但绝不可把它和这些力量混为一谈”。[①]

这样，当我们‘被神明所充满、所鼓舞’的时候，我们就不仅见到了 nous，而且也见到了太一。当我们与神明这样相接触的时候，我们并不能以文字来

[①] 《九章集》第五卷，第三篇，第 14 章。麦肯那英译本。

推论或者以文字来表达这种所见；这些都是以后的事。“在与神明相接触的那一瞬间，是没有任何力量来做任何肯定的；那时候没有工夫这样做；根据所见来进行推理，乃是以后的事。我们只知道当‘灵魂’突然之间被照亮了的时候，我们便具有了这种所见。这种光亮是从至高无上者那里来的，这种光亮就是至高无上者；当他象另一个神那样受到某一个人的呼吁而带着光亮来临的时候，我们就可以相信他在面前；光亮就是他来临的证据。这样，没有被照亮的灵魂就始终没有那种所见；但是一旦被照亮之后，灵魂便具有了它所追求的东西。而这就是摆在灵魂之前的真正的目的：把握住那种光明，以至高无上者（而不是以任何其他原则的光明）来窥见至高无上者，——窥见那个其自身同时也就是获得这种所见的方法的至高无上者；因为照亮了灵魂的正是灵魂所要窥见的，正犹如惟有凭借着太阳自身的光明我们才能看到太阳一样。

“然而这要怎样才能成就呢？

“要摒弃万事万物”[①]

“天人感通”（在一个人的体外）的经验曾屡次地临到过普罗提诺：

> 这曾发生过许多次：摆脱了自己的身体而升入于自我之中；这时其他一切都成了身外之物而只潜心于自我；于是我便窥见了一种神奇的美；这时候我便愈加确定与最崇高的境界合为一体；体现最崇高的生命，与神明合而为一；一旦达到了那种活动之后，我便安心于其中；理智之中凡是小于至高无上者的，无论是什么我都凌越于其上：然而随后出现了由理智活动下降到推理的时刻，经过了这一番在神明中的遨游之后，我就问我自己，我此刻的下降是怎么回事，灵魂是怎样进入了我的身体之中的，——灵魂即使是在身体之内，也表明了它自身是高尚的东西。[②]

这就把我们带到了三位一体之中的第三个成员而且是最低下的成员，即灵魂。灵魂虽然低于 nous，但它却是一切生物的创造者；它创造了日、月、星辰以及整个可见的世界。它是“神智”的产物。它是双重的，有一种专对 nous 的内在的灵魂，另有一种对外界的灵魂。后一种灵魂是和一种向下的运动联系在一起的，在这种向下的运动里“灵魂”便产生了它的影象，——那便是自然以及感觉世界。斯多葛派曾把自然等同于神，但普罗提诺则把自然视为是最低级的领域，是当灵魂忘却了向上仰望 nous 时从它里面流溢出来的某种东西。诺斯替派的观点，即可见的世界是罪恶的，可能就是受了它的启发，但是普罗提诺本人并没有采取这种观点。可见的世界是美丽的，并且是有福的精灵的住所；它的美好仅次于理智世界。在一篇论述诺斯替派见解（即宇宙及其创造者是罪恶的）的非常有趣的争论性文章里，他承认诺斯替派的学说有些部分，例如对物质的憎恨，是可以推源于柏拉图的；但他认为凡是其他那些并非来自于柏拉图的部分，都不是真的。

他对诺斯替主义的反驳有两种。一方面，他说灵魂创造物质世界的时候，乃是由于对神明的记忆所使然，而并不是因为它堕落了的缘故；他认为感觉世界是美好得正如一个可感世界所可能的那样。他强烈地感到，被感官所知觉的事物乃是美丽的：

> 凡是真正知觉到了理智世界的和谐的人，只要是有一点音乐感的

[①] 《九章集》第五卷，第三篇，第 17 章。

[②] 同上书，第四卷，第八篇，第 1 章。

话，谁能不感到可感的声音之中的和谐呢？哪一位几何学家或算学家能不欣赏我们在可见的事物中所观察到的对称、对应与秩序的原则呢？想一想绘画的情形吧：凡是以肉体的感官看见了绘画艺术的作品的人，决不是以唯一的一种方式在看见这件东西的；他们从眼前被勾画出来的事物里面认识到了深藏在理念之中的事物的表现，因而深深地被感动，并这样被唤起了对于真理的回忆，——这正是“爱”所由以产生的经验。如果卓越地再现于一个面容上的美的形象，能把心灵催向那另外的一个境域里去；那末凡是看见了这些在感觉世界中处处都在洋溢着的可爱形象的人，——这种巨大的秩序井然，就连遥远的星辰也都在体现着的这种形式，——当然就不会有一个人是如此之冥顽不灵、如此之无动于衷，竟致于能不被这一切带入到回想之境的，竟致于在想到从那种伟大之中所发出来的如此伟大的这一切时，而能不被敬畏之情所充满了的。凡是不能领会这些的，就只能是既不曾探测过这个世界，也不曾对于另一个世界有过任何的所见。（同书，第二卷，第九篇，第 16 章）

此外，反驳诺斯替派见解的还有另一种理由。诺斯替派认为，一切神明的东西都不与日、月、星辰相联系；日、月、星辰乃是被一种罪恶的精灵所创造出来的。在一切可以知觉得到的事物之中，唯有人的灵魂是多少具有一些善的。但是普罗提诺则深信天体乃是与神明相似的某些生物的身体，并且无可比拟地要优越于人类。按照诺斯替派的说法，“他们宣称他们自身的灵魂，即人类的最渺小的灵魂，乃是神明的、不朽的；但是整个的天体以及天上的星辰却与‘不朽原则’并没有任何相通之处，尽管这些比起他们自己的灵魂来要更加纯洁得多、可爱得多”（同书，第二卷，第九篇，第 5 章）。普罗提诺的观点以《蒂迈欧篇》的权威为其依据，并且这种观点曾被某些基督教的教父（例如欧利根）所采用。它对人们的想象是具有吸引力的；它表达了天体自然而然所激起的感情，并且使得人类在物理世界之中也并不那么太孤零。

在普罗提诺的神秘主义里，并没有任何阴郁的或者与美相敌对的东西。但他却是许多世纪以来可以称得上这一点的最后一位宗教教师。美，以及与之相联系着的一切欢愉，后来就都被人认为是属于魔鬼的了；异教徒和基督教徒都一样地颂扬着丑与污秽。罗马皇帝叛教者朱利安，也象他同时的那些正统基督教的圣人一样地以多须髯而自诩。这一切，在普罗提诺里面是丝毫都找不到的。

物质是由灵魂创造出来的，物质并没有独立的实在性。每个灵魂都有其自己的时刻；时刻一到灵魂就下降并进入到适合于自己的肉体之内。但这一动力并不是理性，而是某种与性欲颇为类似的东西。当灵魂离开身体之后，如其灵魂有罪的话，便必须进入到另一个身体里去，因为正义要求它必须受到惩罚。假如你今生谋害过你的母亲，那末到来生你就要变成一个妇人而被你的儿子所谋害（同书，第三卷，第二篇，第 13 章）。罪恶必须受到惩罚；但惩罚乃是通过罪人犯错误的激动不安而自然进行的。

我们死后还记得今生吗？对于这个问题的答案是十分合逻辑的，但并不是大多数近代神学家们所要说的。记忆只关系到我们在时间之中的生命，但我们最美好的、最真实的生命却是在永恒之中。因此，随着灵魂之趋于永恒的生命，它便将记忆得愈来愈少；朋友、儿女、妻子都会逐渐地被遗忘；最后，对于这个世界的事物我们终将一无所知，而只是观照着理智的领域。个

人的记忆将不存在，个人在静观式的所见之中是不会查觉到自己的。灵魂将与 no-us 合而为一，而并不是其自身的毁灭：nous 与个人的灵魂同时是二而一的（同书）第四卷，第四篇，第 2 章）。

在《九章集》第四卷论灵魂的篇章中，有一部分（第七篇）是专门讨论灵魂不朽的。

身体既然是复合的，所以显然不是不朽的；因此如果它是我们的一部分，我们便不是完全不朽的。但灵魂对身体是怎样的关系呢？亚里士多德（他的名字并没有明白地提了出来）说，灵魂是身体的形式；但普罗提诺反对这种见解，理由是如果灵魂是身体的任何一种形式，则理智的行为便会是不可能的了。斯多葛派认为灵魂是物质的，但灵魂的统一性证明了这是不可能的。而且，既然物质是被动的，它就不能创造出它自己来；如果灵魂不曾创造出来物质的话，物质就不能存在，而如果灵魂并不存在的话，物质转眼也就要消失。灵魂既不是物质也不是某种物体的形式，而是“本质”；而本质乃是永恒的。在柏拉图关于灵魂不朽乃是因为理念不朽的论证里面已经隐然含有这种观点了，但它只是到了普罗提诺的手里才明显起来的。

灵魂从高高在上的理智世界，又是怎样进入身体之内的呢？答案是：通过嗜欲。嗜欲有时尽管是不高尚的，却可以是比较高尚的。灵魂就其最好的方面而言，“具有一种要按照它在‘理智-原则’（nous）中所窥见到的那种模型而整理出秩序来的愿望”。那就是说，灵魂能观照本质的内界领域，并且希望尽可能与之相似地产生出来某种可以从外部来看而不是从内部来看的东西，——就象是（我们可以说）一个作曲家起初是想象着他的音乐，然后就希望听到一支管弦乐队把它演奏出来那样。

但是灵魂的这种创造愿望，却有着不幸的结果。只要灵魂还生活在纯粹的本质世界之中，它就不曾与生活在这同一个世界之中的其他灵魂分离开来；但是只要它一旦与一个身体结合在一起，它就有了要管理较自己为低的事物的任务，而且由于有了这一任务它便与其他的灵魂分离开来，其他的灵魂也各有其他的身体。除了少数人在少数的时刻而外，灵魂总是束缚于身体的。“身体蒙蔽了真理，但在‘那里，[①]则一切都是明白的而又分别着的”（同上书，第四卷，第九篇，第 5 章）。

这种学说，就象柏拉图的学说一样，要想避免掉创世就是错误的那种观点是有困难的。灵魂在其最好的时候是满足于 nous，满足于本体世界的；假如它永远是处于最好的时候，它就不会去创造而只是静观罢了。创世的行为所根据的借口似乎是，被创造的世界大体上就是逻辑上可能的最好世界；但它是永恒世界的一个摹本，并且作为一个摹本它具有着一个摹本所可能的美。论诺斯替派那一篇中（第二卷，第九篇，第 8 章）有着最明确的叙述：

> 若问灵魂为什么创造了宇宙，那就是在问为什么要有灵魂，创造主为什么要创造？这个问题也就蕴涵着永恒要有一个开端，而且把创世看成是一个变化多端的“生命”由此而转化为彼的一种行为。
>
> 凡是作这种想法的人——如果他们愿意得到改正的话，——都必须使之领会那“在上者”的性质，并且使之放弃他们那种轻易得来的对于庄严的权力的诽谤，因为对那儿一切人都应该怀着尊敬的迟疑。

[①] 普罗提诺习惯上就象一个基督徒那样地使用着“那里”一词，——例如，他用之于：不知道有终结的生命，没有眼泪的生命就在“那里”。

甚至于在整个宇宙的运行里，也找不出来进行这种攻击的理由，因为整个宇宙的运行已经给“理智的本性”的伟大性提供了最明显的证据。

呈现为生命的这一宇宙“全体”并不是一种形体无常的组织，——象它里面的那些不分昼夜地由它那繁富的生命力里所生出来的种种较小的形式那样，——整个宇宙是一个有组织的、有作用的、复杂的、无所不包的、显示着深沉莫测的智慧的生命。那末，任何人又怎么能否认，它就是有理智的神明之明晰清楚而又形象美丽的影象呢？毫无疑问，它只是一个摹本而不是原本；但这就是它的本性；它不可能同时既是象征而又是真实。但若说它是一幅不确切的摹本，那就错了；凡是一幅以物理秩序为限的美丽画面所能包罗在内的东西，都已经是丝毫无遗了。

这样的一种复制品是必然要有的，——尽管不是出于有意的谋划，——因为“理智”绝不能是最后的东西而必须具有双重的行为，一重行为是在它自身之内的，一重行为是向外的；因而就必须还有某种东西是在神明以后的；因为唯有那种一切威力都随之而告结束的东西，才能不再把它自身的东西传递下去。

这或许是普罗提诺的原则对于诺斯替派所可能做出的最好的答复了。这个问题又以略为不同的语言而被基督教的神学家们继承了下来；他们也发见了既要说明创世，而又不容许有那种创造主在创世之前是有着某种缺欠的大不敬的结论，是很困难的事。事实上，他们的困难要比普罗提诺的困难更大；因为普罗提诺可以说“心灵”的性质使得创世成为不可避免的，而对于基督教徒来说，则世界却是上帝的自由意志之无拘无束的作用的结果。

普罗提诺对于某种抽象的美，有着一种异常鲜明的感受。在描写理智的地位居于太一与灵魂的中间时，他突然迸发出来一段雄辩无比的话：

至高无上者在其进程中是绝不能乘任何没有灵魂的车而前进的，甚至于也绝不能直接乘灵魂：它是以某种不可名状的美为其先导的：在伟大的王的行程前面最先走出来的是较小的行列，随后出来的就一行比一行伟大，一行比一行高贵，越接近于王也就越富于王者气象；再后便是他自己的尊荣的近侍，最后在这一切荣耀之中便蓦然出现了至高无上的君主本人，于是一切的人——除了那些只看到在他来临以前的景象，便心满意足地走开了的人们而外——便都匍匐下来向他欢呼。（同上书，第五卷，第五篇，第 3 章）

还有《论理智美》的那一篇，也表现了同样的一种感情（第五卷，第 8 篇）：

一切神确乎是庄严美丽的，美丽得不是我们的言词所能表达的。是什么使得他们如此呢？是理智；尤其是在他们（神圣的太阳与星辰）内部运行着的、而又可以看得见的理智。……

‘安逸的生活’也就在‘那里’；真实性对于这些神明们既是母亲又是保姆，既是生存又是抚养；凡是不属于过程而属于确实存在的东西他们都看得见，他们本身就在一切之中；因为一切都是透明的，没有什么是黑暗的，没有什么是能阻碍的；每一个生存对于任何另一个生存都是通明透亮的，无论是在广度上还是在深度上；光明是通过光明而进行的。他们每一个的自身之中都包含着一切，并且同时又在另外的每一个之中都见到了一切，所以处处都有一切，一切是一切而每一个又是一切，这种光荣是无限的。他们每一个都是伟大的；微小的也是伟大的；太阳

在“那里”是一切的星而每一座星又都是一切的星与太阳。每一种里面都以某种存在方式为主导，然而每一种又都彼此反照着一切。

除了世界因为是一个摹本所以就不可避免地具有缺欠而外，普罗提诺和基督徒一样地都以为还有更积极的恶是由罪所产生的。罪乃是自由意志的一种后果，普罗提诺是主张自由意志而反对决定论者的，尤其是反对占星学家。他并不想全然否认占星学的有效性，但是他企图给占星学限定一个范围，从而使其余的一切都可以适应于自由意志。他对于巫术也采取了同样的办法；他说圣贤是不受巫师的权力支配的。蒲尔斐利提到过，有一个与他作对的哲学家曾试图以邪恶的诅咒加之于普罗提诺，但是由于普罗提诺的圣洁与智慧，诅咒就返回到对方自己的身上去了。蒲尔斐利以及所有普罗提诺的门人，都比普罗提诺本人更迷信得多。普罗提诺身上的迷信，已经是那个时代所可能最微少的了。

现在就让我们试图总结普罗提诺所教导的——就有系统的并且合于理智的基督教神学而论，这大体上也就是为基督教的神学所接受的——学说的优点和缺点。

首先而且最主要的，便是普罗提诺信为是理想与希望的安全避难所的那种结构，而且其中还包涵有道德的与理智的努力。在公元三世纪以及野蛮人入侵以后的若干世纪中，西方文明差不多已沦于全部毁灭了。幸运的是，虽然神学几乎是当时所仅存的精神活动，但人们所接受的体系却并不纯粹是迷信的，而是保存下来了——尽管有时候是深深隐蔽着的——各种学说，那些学说里面包含有大量的希腊的理智的作品以及大量的为斯多葛派与新柏拉图主义者所共有的那种道德的热忱。这就使得经院哲学的兴起，以及后来随文艺复兴开始而重新研究柏拉图从而及于其他的古人著作时所得到的那种刺激，成为可能。

另一方面，普罗提诺的哲学所具有的缺点则是只鼓励人去观看内心而不去观看外界：当我们观看内心时，我们看到的便是神明的 nous；而当我们观看外界时，我们看到的便是可感觉的世界的种种缺陷。这种主观性倾向是一个逐渐成长的过程；我们在普罗泰戈拉、苏格拉底和柏拉图的学说中以及在斯多葛派和伊壁鸠鲁派的学说中，都可以发见它。可是起初，它仅只是学说而不是气质；在很长的一个时期里，它并未能扼杀科学的好奇心。我们看到波昔东尼约在公元前 100 年左右，为了要研究潮汐，曾经怎样地走遍了西班牙和非洲的大西洋沿岸。然而主观主义却逐渐地侵凌了人们的感情以及他们的学说。人们不再研究科学了，唯有德行才被认为是重要的。柏拉图所思索的德行，是包括了当时在精神成就方面所可能有的一切都在内的；但是在以后的若干世纪里，人们却日益把德行认为仅仅是包括有德的意志，而不是一种想要理解物理世界或改进人类制度的世界的愿望了。基督教在它的伦理学说方面也没有能避免这种缺点；尽管实践上对于传播基督教信仰的重要性的信心，曾赋予了道德活动以一种实践的对象，使道德活动已经不复限于是自我的完美化了。

普罗提诺既是一个终结又是一个开端，——就希腊人而言是一个终结，就基督教世界而言则是一个开端。对于被几百年的失望所困扰、被绝望所折磨的古代世界，普罗提诺的学说也许是可以接受的，然而却不是令人鼓舞的。但对于粗鄙的、有着过剩的精力而需要加以约束和指导但不是加以刺激的野蛮人的世界来说，则凡是普罗提诺教导中能够引人深入的东西都是有益的，

因为这时候应该加以制止的坏东西已经不是萎靡而是粗暴了。把他的哲学中可以保存的东西流传下来的这项工作，是由罗马末期的基督教哲学家们来完成的。

卷二　天主教哲学

导　言

天主教哲学，就我使用这一名词时所含的意义而言，是指由奥古斯丁到文艺复兴时期为止支配着欧洲思想的哲学。在这十个世纪期间的前后，曾经有过属于这同一总的学派的哲学家。在奥古斯丁以前，有过早期的教父，其中突出的是欧利根；文艺复兴以后则有许多哲学家，包括现在墨守某种中世纪体系、特别是托马斯·阿奎那体系的所有正统天主教的哲学教师。然而只有在奥古斯丁至文艺复兴期间的最伟大的哲学家，才与建立并完成天主教思想的综合体系有关。在奥古斯丁以前的基督教世纪里，斯多葛学派和新柏拉图主义者在哲学的才能方面使教父们相形见拙；文艺复兴以后，甚至在正统天主教教徒当中，也没有一个卓越的哲学家来继承经院学派或奥古斯丁的传统。

我们在本书中将要涉及的这一时期，不仅在哲学方面，即在其他方面也和其前后的各个时代有所不同。其中最显著的一项，就是教会的权力。在中世纪期间，即大约自公元 400 年起到公元 1400 年为止，教会使哲学信念与社会的、政治的事务较前后时期结成更为密切的联系。教会是一个建立在一种教义上的社会组织，这种教义一部分是哲学的，另一部分则与圣史[①]有关。教会借着教义获得了权力和财富。世俗的统治者虽然往往和教会发生冲突，但他们却失败了，因为大多数人，其中包括世俗统治者本身的绝大部分都深信天主教的真理。当时教会必须和罗马与日耳曼的传统作斗争。罗马的传统在意大利是根深柢固的，特别在法律家当中；日耳曼的传统则在蛮族入侵后兴起的封建贵族中最为得势。然而经过了数世纪之久，这些传统却没有一个显示出足够的力量来向教会进行一次成功的反抗；其主要原因在于这些传统并没有在任何适当的哲学中体现出来。

象我们当前所阐述的思想史，当论及中世纪的时候，是无法避免片面性的。除了极少数的例外，这一时期里对当代精神生活有所贡献的人都是些僧侣。中世纪的世俗中人建立一种强有力的政治经济制度的过程相当缓慢，然而他们的活动在某种意义上却是盲目的。在中世纪后期，产生了一种与教会文学迥乎不同的重要世俗文学；这种文学在一部通史中比在哲学思想史中需要加以更多的考察。在但丁以前，我们还未发现一个充分具有当代宗教哲学知识的世俗人从事写作。一直到十四世纪为止，教士们名副其实地垄断了哲学，所以哲学是从教会的立场写出来的。因此，我们若不先就教会制度的成长，尤其是教皇制的成长，作一比较广泛的叙述，那末我们就势将无法理解中世纪思想。

中世世界与古代世界对比之下，是具有不同形式的二元对立的特征的。有僧侣与世俗人的二元对立，拉丁与条顿的二元对立，天国与地上王国的二元对立，灵魂与肉体的二元对立等等。所有这一切都可以在教皇与皇帝的二元对立中表现出来。拉丁与条顿的二元对立是蛮族入侵的结果，其他的二元对立则有较为悠久的来源。中世纪僧俗的关系可以以撒母耳与扫罗的关系为范例；在阿利乌斯教派或半阿利乌斯教派帝王统治的时期里产生了僧侣至上

[①] 原文为 sacred history，指圣经中所记述的历史。——译者

的要求。天国与地上王国之间的二元对立见于新约全书，但在圣奥古斯丁的著作《上帝之城》一书中系统化了。在柏拉图的著作中可以找到灵魂与肉体的二元对立，这一理论曾被新柏拉图主义者所强调；它不但在圣保罗的说教中占重要的地位，而且还支配了公元四世纪和五世纪的基督教禁欲主义。

天主教哲学被黑暗时代划分为两个时期，在这个时代里西欧的精神活动几乎绝迹。自从君士坦丁改宗到鲍依修斯逝世为止，无论作为一个事实，或作为不久以前的一项回忆，罗马帝国依然支配着基督教哲学家的思想。蛮族在这一时期里，仅仅被认为是一种讨厌的东西，而不被看作基督教世界中的一个独立部分。这时仍然存在着一个文明社会，其中富有者人人都能读书写字，因此一个哲学家除了必须投合僧侣的心意，还必须投合俗人的心意。在这个时期与黑暗时代之间，即在公元六世纪末叶，出现了大格雷高里，他虽然把自己当作拜占庭皇帝的臣下，但在对待蛮族国王的态度上却非常倨傲。在他以后，在整个西方基督教世界中，僧俗间的分离越发显著了。世俗贵族创造了封建制度，这种制度稍微稳定了当代的荒乱局面；僧侣们宣扬基督教的谦卑，但只有下层阶级的人将其付诸实践；异教的骄傲体现在决斗、通过战斗进行裁判、比武以及个人报仇等方面，所有这一切虽为教会所憎恶，但却无法防止。自十一世纪起，教会才千辛万苦地从封建贵族制中获得解放。而这一解放也正是欧洲摆脱黑暗时代的原因之一。

天主教哲学最初的伟大阶段由圣奥古斯丁占统治地位，但在异教徒当中则由柏拉图占统治地位。第二阶段以圣托马斯·阿奎那为高峰，对他和他的继承者来说亚里士多德的重要性远远超过了柏拉图。然而，《上帝之城》中的二元论却完整地延续下来。罗马教会代表天城，而哲学家们在政治上则是维护教会的利益的。哲学所关心的是保卫信仰，并借助理性来和伊斯兰教徒这样一些不相信基督教启示的确实性的人展开争辩。哲学家们借助理性去反击批评，不仅是以神学家的身分，而且是以旨在吸引任何教义信奉者的思想体系的发明家的身分。归根结柢，诉诸理性也许是一种错误，然而在十三世纪时，这却似乎是卓有成效的。

十三世纪这个似乎具有完备规模的综合思想体系被许多不同的原因破坏了。其中最重要的一项恐怕是富商阶级的成长，最初是在意大利，而后在其他地方。当时的封建贵族大多是无知的、愚蠢的和野蛮的；一般人民则倾向于罗马教会，以为教会在智慧上、道德上、以及在与无政府状态作斗争的能力上是超过了贵族的。然而新兴的商人阶级却和僧侣们一样聪慧，一样通晓世俗事务，他们更能与贵族们分庭抗礼，作为公民自由的斗士更受到城市下层阶级的欢迎。民主风气跃居显著的地位，在协助教皇击败了皇帝之后，便着手把经济生活从教会的束缚下解脱出来。

中世纪时期结束的另一原因是法兰西、英格兰、西班牙等强大的民族君主国家的兴起。当国王们平定了国内的无政府状态，并联合富商抗击了贵族之后，他们自十五世纪中叶起，已经有了足够的力量为了民族的利益，与教皇相抗衡。

当时教皇已经失去了其一向享有的，并在十一世纪、十二世纪和十三世纪中大体上应得的道德威望。首先由于当教皇们住在阿维农的时候，他们屈从于法兰西，其次由于大分裂，他们曾无意识地使西欧世界相信，一种不加限制的教皇专制不但不可能，而且也不值得向往。在十五世纪里，教皇被卷入了意大利权力政治的混乱无耻的角逐场中，他们作为基督教世界统治者教

皇的地位实际上已经沦落为意大利诸侯的地位了。

文艺复兴和宗教改革瓦解了中世纪的综合思想体系。在这以后，还没有过这样清晰、这样显然完整的东西。这种综合思想体系的成长和衰落便是本书第二卷的主题。

整个中世纪，富有思想的人的心情对于有关现世的事物总是深感不幸的，其所以能够忍受这些事，只是由于他们期待着一个较好的来世。这种不幸正是整个西欧所发生的事情的反映。公元三世纪是一个多难的时期，那时人民的生活水平大大地降低了。在公元四世纪暂时的平静以后，公元五世纪带来了西罗马帝国的灭亡和在其原来畛域内的诸蛮族的兴起。过去罗马文化所仰赖的有文化的城市富人，大部分沦为贫困的流亡者；其余的人则开始依赖其农村的地产过活。新的打击一直延续到大约公元一千年时为止。其间未曾有任何充分恢复生息的瞬间。拜占庭人和伦巴底人间多次的战争把意大利残存文明的大部分毁灭了。阿拉伯人征服了东罗马帝国大部分领土，他们定居于非洲和西班牙，威胁过法兰西，甚至有一次竟劫掠了罗马。丹麦人和诺曼人蹂躏了法兰西、英格兰、西西里和意大利南部。在这些世纪里，生活是不安定的和充满了苦难的。现实生活已经够坏了，而阴郁的迷信却越发使它变本加厉。人们想：大多数人就连基督教徒也要坠入地狱。人们时时感到自己被恶魔所包围，并且容易遭受魔法师和女巫的暗算。除了在处于幸运时刻的那些还保留着象儿童那样无思无虑的人们以外，谁也感不到人生的乐趣。这种普遍的不幸增强了人们对宗教的感情。地上善人的一生只是奔向天国的旅程；除了最后引人进入永福（eternal bliss）的坚贞的德行以外，尘世间就不可能有什么有价值的东西。希腊人，在他们的伟大的时代里，曾经在日常生活上发现了喜乐与美。恩培多克勒欢呼他的同市市民说：“朋友们，你们居住在这俯瞰阿克拉加斯黄色岩石、高高地依傍城堡的大城里，忙于美好的工作；你们的城市是异邦人的光荣的庇护所；你们不善于做卑鄙的事情，我向你们致敬！”以后一直到文艺复兴为止，人们在现世里从未有过这样单纯的幸福，而是把希望寄托在看不见的来世上。对于阿克拉加斯的景慕被金城耶路撒冷代替了。当地上幸福终于再临的时候，渴望来世的殷切才逐渐地减弱了。尽管人们还使用着同样的语言但却缺乏那种深切的感情了。

为了明了天主教哲学的起源和意义，我以为有必要用较叙述古代或近代哲学更多的篇幅来叙述一般历史。天主教哲学本质上是一个社会组织的哲学，亦即天主教教会的哲学；近代哲学，尽管远离了正统教义，但它很大一部分却关系到由基督教道德律观点和由天主教政教关系原理得来的一些问题，特别是在有关伦理学和政治理论方面。在希腊罗马异教主义中，从来没有象基督徒那样，从一开始即须对上帝和凯撒，或用政治的名词来说，对于国家和教会应尽的双重忠诚。

这种双重忠诚所引起的大部分问题，在哲学家们提出必要的学说之前早已在实践中获得了解决。在这一过程中有两个很明显的阶段：一在西罗马帝国灭亡以前，一在西罗马帝国灭亡以后。以圣安布洛斯达于顶点的一系列主教们的实践经验，为圣奥古斯丁的政治哲学提供了基础。以后便开始了蛮族的入侵，随着就是长期的混乱和日益增长的愚昧。在从鲍依修斯到圣安瑟勒姆这五个多世纪的期间里，只有一位卓越的哲学家约翰·司各脱，由于他是一个爱尔兰人，曾大致避过了那些塑造西欧其余地区的种种过程。这时期虽然没有哲学家，但却不是一个没有思想发展的时期。混沌引起了一些迫切的

实际问题，这些问题是借着在经院哲学里占主要地位的一些制度和思想方式来处理的，这些制度和思想方式就在今天，在很大程度上，也还是很重要的。它们并非借着理论家，而是借着在紧迫斗争中的一些实践家提出来的。在十一世纪 里,作为经院哲学前奏的罗马教会的道德革新是对于把教会逐渐并入封建制度里去的一种反抗。为了理解经院学派，我们必须先理解希勒得布兰得，为了理解希勒得布兰得，我们必须理解他所抨击的一些罪恶。同时我们不能漠视神圣罗马帝国的创立以及它给予欧洲思想的影响。

由于这些原因，读者在以下章节里将要触及较多的教会史和政治史，也许这些历史与哲学思想发展的关系不是那么直接明显。由于我们所涉及的这一段时期是模糊的，对通晓古代和现代史的人们是陌生的，所以就更有必要叙述一番有关这一时期的历史。很少专业哲学家能象圣安布洛斯、查理曼，希勒得布兰得那样，对哲学思想给予偌大的影响。因此在适当处理当前课题的同时，叙述一番有关这些人物以及其时代的重要事实乃是不可缺少的。

第一篇　教父

第一章　犹太人的宗教发展

后期罗马帝国传给蛮族的基督教包括三种要素：一，哲学的一些信念，主要是来自柏拉图和新柏拉图主义者，但在部分上也来自斯多葛学派；二，来自犹太人的道德和历史的概念；三，某些学说，特别是关于救世的学说，它们在部分上虽然可以追溯到奥尔弗斯教（Orphism）和近东的一些类似的教派，但他们在基督教里大致上却是新东西。

我认为在基督教里最重要的犹太要素有以下几点：

1.一部圣史，从上帝创造万物起一直叙述到未来的结局，并向人类显明上帝的作为都是公义的。

2.有一部分为上帝所特别宠爱的人。对犹太人来说，这部分人就是上帝的选民；对基督徒来说则是蒙拣选的人。

3.关于“公义”的一种新的概念。例如施舍的美德便是基督教从后期犹太教里继承过来的。对于洗礼所赋予的重要性可能来自奥尔弗斯教或东方异教的一些神秘的教派。但作为基督教美德概念中的一个要素的实践性的慈善则似乎起源于犹太人。

4.律法。基督徒们保全了一部分希伯来的律法，例如十诫，但除去了有关典礼与仪式的部分。然而在实践中他们却大致以犹太人给予律法那样的感情来对待使徒信条。这就意味着正确的信仰至少和道德的行为占同等重要的地位，这种学说本质上是出自希腊的。但是选民的排他性则起源于犹太民族。

5.弥赛亚。犹太人相信弥赛亚会给他们带来现世的繁荣和帮助他们战胜地上的敌人；他们尤其相信他出现在未来。基督徒认为弥赛亚是历史上的耶稣，而耶稣又被认为是希腊哲学中的道（Logos）[①]；然而弥赛亚使其信徒战胜敌人的地方却是在天国，而不是在地上。

6.天国。来世在某种意义上，是犹太人、基督徒和后期柏拉图主义者们所共有的概念。然而这个概念在犹太人和基督徒当中比在希腊哲学家那里，采取了更为具体的形式。在许多基督教哲学中，而不是在通俗的基督教中，所见到的希腊学说认为——空间与时间中的感性世界是一个幻觉，一个人只有通过精神与道德的训练，才能学着生活在唯一真实的永恒世界里。另一方面，犹太教和基督教的教义，则认为来世不是形而上学地区别于现世，而是在未来有所区别，那时善人将要享受永恒的喜乐，而恶人将要遭受永劫的痛苦。这种信念具体表现了为人人所能理解的复仇心理，然而希腊哲学家的学说却不是这样的。

为了理解上述这些信念的起源，我们必须考虑到犹太历史中的一些事实，现在我们就要着重叙述这方面的问题。

以色列民族先期的历史是不能从旧约全书以外的任何来源得以证实的，同时我们也无从知道从何时起它才不再是纯粹的传说。我们不妨认为大卫和所罗门是两个确曾有过的国王。在我们所触及的一些确属历史事实的最早记述中，已经有了以色列和犹太两个王国。在旧约全书里所叙述的人物中最初有独立记载的人是以色列的国王亚哈。在一篇公元前 853 年亚述人的信里曾

[①] Logos 或译为逻各斯，基督教圣经中译为“道”，详见约翰福音第 1 章第 1 节。——译者

提及过他。亚述人终于在公元前 722 年征服了北部王国[①]，并掳去了大部分居民。此后犹太王国独自保存了以色列的宗教和传统。巴比　伦人和米底人于公元前 606 年攻陷了尼尼微，亚述国从此灭亡，但犹太王国于亚述灭亡后却继续维持了一个短时期。公元前 586 年尼布甲尼撒攻陷了耶路撒冷，毁坏了圣殿，将大部分百姓掳到巴比伦。巴比伦于公元前 538 年被米底人和波斯人的王居鲁士*灭亡了。居鲁士王于公元前 537 年发出一道命令准许犹太人返回巴勒斯坦。在尼希米和以斯拉的领导下许多人回到巴勒斯坦，他们重建了圣殿，于是犹太正教便开始定形化了。

在被掳的时期，以及在这一时期的前后，犹太教经历了一番极其重要的发展。从宗教观点上来看，以色列人和其周围的部落之间，最初似乎没有什么很大差别。亚威（Jahweh）[②]当初只是一个钟爱以色列子孙的部落神，但是无可否认此外还有别的神，同时对这些神的崇拜也是习以为常的。十诫第一条中说："除我之外，你不可有别的神"说明这是被掳到巴比伦不久以前的一次革新。这一点已经被早期先知们的各种经文所证实。这个时代的先知们首先教训人们说崇拜异教的神便是罪。他们宣称为了在当时不断的战争中获得胜利，亚威的恩惠是不可缺少的；如果他们同时也敬拜别的神，亚威即将撤消他的恩宠。尤其是耶利米和以西结，他们似曾发明了一种想法认为除了唯一的宗教以外，其余的一切宗教都是伪教，同时主（the Lord）[③]是要惩罚偶像崇拜的。

以下的引证可以说明他们的训诫，以及为他们所反对的盛行于当代的异教崇拜。"他们在犹大城邑中和耶路撒冷街上所行的，你没有看见么？孩子拣柴，父亲烧火，妇女抟面做饼献给天后'伊什塔 Tshtar'，又向别神浇奠祭，惹我发怒。"[①]主为此而发怒。"他们在欣嫩子谷建筑陀斐特的丘坛，好在火中焚烧自己的儿女。这并不是我所吩咐的，也不是我心所起的意。"[②]

在《耶利米书》中有一段很有趣的记载，其中叙述：耶利米责难在埃及的犹太人敬拜偶像。他曾亲自和他们在一起生活过一个时期。这位先知告诉流亡在埃及的犹太人说，亚威因为他们的妻子向其它神祗焚香，要毁灭他们所有的人。但是他们都不听从他，他们说："我们定要成就我们口中所说出的一切话，向天后烧香，浇奠祭，按着我们与我们列祖、君王、首领、在犹大的城邑中和耶路撒冷街市上，素常所行的一样。因为那时我们吃饱饭，享福乐，并不见灾祸。"[③]但是耶利米却向他们确言，亚威已经注意到这些偶像崇拜，并因此曾经降祸给他们。"耶和华说，我指着我的大名起誓，在埃及全地，我的名不再被犹太一个人的口称呼……我向他们留意降祸不赐福，在埃及地的一切犹太人必因刀剑饥荒所灭，直到灭尽。"[④]

以西结同样被犹太人的偶像崇拜所震骇。主在一个异象中把在圣殿北门处为塔模斯（Tammuz，巴比伦的神）哭泣的妇女显示给他；然后主又将那些

[①] 此处之北部王国，指以色列王国。——译者*圣经上译为古列。——中译本编者

[②] 亚威按即《旧约》中之耶和华，近代语言学家认为将上帝称为亚威时更近于希伯来语语音。——译者

[③] 主，原文大写，指上帝。——译者

[①] 《耶利米书》，第 7 章，第 17—18 节。

[②] 同上书，第 7 章，第 31 节。

[③] 同上书，第 44 章，第 17 节。——译者

[④] 同上书，第 44 章，第 11 节—末节。

更可憎恶的事显示给他看。在圣殿门口的二十五个人正在敬拜太阳。主于是宣布：“因此，我也要以忿怒行事，我眼必不顾惜，也不可怜他们，他们虽向我耳中大声呼求，我还是不听。”⑤

认为除了一种宗教以外一切宗教都是邪恶的，以及认为主将惩罚偶像崇拜的这种想法，显然是为这些先知所创始。一般说来，先知都是极端民族主义的；他们期待着主彻底毁灭外邦人的那一日的到来。

以色列人的被掳曾被用来证实先知斥责的正确。假如亚威是全能的，而犹太人是他所拣选的人，那末他们所受的苦，只能说是由于他们的邪恶。这是一种父亲管教孩子的心理，也就是说，犹太人必须通过惩诫才能得到净化。在这种想法的影响下，犹太人在流亡期间发展了一种比独立时更为严格、更为排斥异民族的正统教义。那些留在后方未经迁移到巴比伦的犹太人并没有经历到同样程度的发展。当以斯拉和尼希米在被掳以后重返耶路撒冷的时候，他们发现杂婚已经相当普遍，并为此感到惊讶，于是他们便把这样的婚姻都解除了。[①]

犹太人与其他古代民族突出不同之点是他们的顽强的民族自尊心。其他民族，在一旦遭受征服后，都曾表里一致地屈服于战胜者。只有犹太人保持了他们那种唯我独尊的信仰，并确信他们的不幸是由于上帝的忿怒，因为他们没能保持住信仰与教义的纯洁。旧约中有关历史的各篇，大部分是在被掳后编辑的，它们容易给人一种错误的印象。因为它们暗示为先知所反对的偶像崇拜是背离了先前谨严的风尚。然而在实际上却从来没有过这样谨严的风尚。先知在更大程度上是些革新家，这和我们以非历史的眼光读圣经时所了解的有所不同。

在被掳期间，发展了一些以后成为犹太教特征的事情。但其中有一部分却来自先前已有的根源。由于举行祭奠的唯一的圣殿被毁，犹太教的仪式乃被迫变得没有祭品了。在这一时期里创始了犹太人会堂，他们在这里朗诵当时已有的部分圣经。从这时起强调了安息日的重要性，和开始重视作为犹太人标帜的割礼。按我们所知与外邦人联婚也是在流亡期间开始被禁止的。各式各样的排他性有了增长。“我是耶和华你们的上帝，使你们与万民有分别的。”[①]“你们要圣洁，因为我耶和华你们的上帝是圣洁的。”[②]律法是这一时期的产物。它是维持民族统一的一种主要的力量。

我们称为《以赛亚书》的是两位不同先知的著作，一个在被掳之前，一个在被掳之后。二者之中的后者，也就是被圣经研究者称为第二以赛亚的，是先知中最卓越的一位。他最先报告给我们主曾经说过：“除我以外，再没有真神。”他相信肉身死后可以复活，这也许是由于受到波斯人影响的结果。他的关于弥赛亚的预言，在后世竟成为用来证明先知们预见了基督降临的主要旧约经文之一。

在基督徒对外邦人和犹太人的辩论中，第二以赛亚所写的这些经文曾起过极其重要的作用；因此我要引用其中最重要的几段于下。万民终必皈依：“他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀；这国不举刀攻击那国，他们不再学习战事。”（以赛亚书第 2 章第 4 节）“必要有童女怀孕生子，给他起名叫

[①] 《以斯拉记》，第 9 章—第 10 章第 5 节。

[①] 《利未记》，第 20 章，第 24 节。

[②] 同上书，第 19 章，第 2 节。

以马内利。"[3]（就此处经文而论，犹太人与基督徒之间曾经有过争论；犹太人说正确的译文是"一个少妇将要怀孕，"但基督徒以为犹太人是在说谎。）"在黑暗中行走的百姓看见了大光；住在死阴之地的人有光照耀他们……因有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们，政权必担在他的肩头上，他名称为奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。"[4]最明显地具有预言性的是第五十三章，其中含有我们所熟悉的经文："他被藐视，被人厌弃，多受痛苦，常经忧患。……他诚然担当我们的忧患，背负我们的痛苦……那知他为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤：因他受的刑罚我们得平安；因他受鞭伤我们得医治……他被欺压，在受苦的时候却不开口：他象羊羔被牵到宰杀之地，又象羊在剪毛的人手下无声，他也是这样不开口。"在最后的救赎中明确地包括了外邦人："万国要来就你的光，君王要来就你发现的光辉。"[1]

以斯拉和尼希米死后，犹太人暂时不见于史乘了。犹太人的国家作为一个神权国家残存着，然而它的畛域却非常狭小——根据 E.比万[2]所述，只有耶路撒冷四周十至十五英里的地方。亚历山大死后，这个区域变成托勒密王朝和塞琉西王朝间互相争夺的地区。然而在实际的犹太人疆土上却很少进行过战争，于是犹太人便得以长期自由地信守他们的宗教。

他们在这一时期里的道德律都记述在《智慧书》[3]里，该书可能写成于公元前 200 年左右。一直到最近，这本书只有希腊文的版本为世所知；这便是它被斥入《伪经》（Apocrypha）的缘故。但是最近却发现了一部希伯来文的稿本，这部稿本在某些地方与英文译的希腊文版本《伪经》有些不同。书中所讲的道德是很世俗的。邻舍间的声誉受到非常的重视。诚实乃是最上的策略，因为这样作可以招来亚威的祖护，而这是大有益处的，书中也建议人要施舍。希腊影响惟一的标志乃是对医药的赞美。

对待奴隶不可太仁慈。"草料、棍棒、和重担是为了驴子；面包、惩罚和工作是为了仆役……给他适当的工作去作：要是他不顺从，那末就放上更重的枷锁"（第 23 章第 24、28 节）。同时，你要记得你曾为他付过一笔代价，要是他逃走，你这笔钱就要丢掉了；这就为有利的严酷立下一道界限（同上书，第 30、31 节）。女儿是忧患的大根源；显然在作者的时代里，她们是热中于淫乱的（第 42 章第 9—11 节）。该书的作者是卑视妇女的："蠹虫生自衣服，邪恶来自妇女"（同上书，第 13 节）。对你的孩子们和颜悦色是一种错误，适当的办法是："叫他们从幼年起就低下头来"（第 7 章，第 23、24 节）。

总而言之，这人像老伽图一样，代表一种看来极不光彩的善良商人的道德。

这种宁静舒适而又自命正直的生活，终于被决心把其全部国土化为希腊方式的塞流西王朝，安提阿古四世粗暴地中断了。公元前 175 年他在耶路撒冷建立了一座体育场，教育青年头戴希腊式的帽子，练习各种运动。在这件事上他得到了一个他任命为大祭司的希腊化犹太人，雅森的协助。僧侣贵族

---

[3] 《以赛亚书》，第 7 章，第 14 节。

[4] 同上书，第 9 章，第 2 节，第 6 节。

[1] 《以赛亚书》，第 60 章，第 3 节。

[2] 《大祭司治下的耶路撒冷》，第 12 页。

[3] 原文为：Ecclesiasticus.——译者

阶级早已对教规松懈起来，并且感受了希腊文明的吸引力；但是他们却遭到一个叫作“哈西第姆”（Hasidim，意味“神圣”）党的强烈反对，这个党在农民中占有很大势力。[①]公元 170 年，当安提阿古被卷入对埃及的战争时，犹太人叛变了。于是安提阿古从圣殿中搬走了圣器并在其中安置了神像。他仿照其他各地已经试验成功的办法，宣布亚威和宙斯为一体。[②]他决心根绝犹太教，废除割礼和废止有关食物的戒律。耶路撒冷的居民都屈从了，但是耶路撒冷城外的犹太人却进行了极端顽强的抵抗。

这一时期的历史见于《马喀比一书》。该书第一章叙述安提阿古如何通令其国内所有居民应结为一体，并废止他们个别的法律所有异教徒都遵从了这道命令。尽管国王命令废止安息日，用猪 肉献祭，和禁止男孩受割礼，许多以色列人也都遵从了。凡不遵从命令的人都要被处以极刑。但仍有许多人违抗。“他们把一些让自己男孩行割礼的妇女处以死刑。勒死了那些男孩，掠夺了他们的家产，并杀掉了给男孩们行割礼的人。即便这样，许多以色列人仍然十分坚决地拒绝食用任何不洁之物。他们宁死也不愿为肉类所玷污，不愿亵渎圣约；于是他们就这样死去了”。[①]

就在这时，犹太人广泛地信仰了灵魂不死的教义。人们认为道德会在今世得到报应：但最有德行的人所遭遇的迫害，却证明事实并不如此。因此为了捍卫神的公义，有必要相信来世的赏罚。这种教义并未能为犹太人普遍承认；基督在世的时候，撒都该人仍旧否认过这种教义。不过在那时他们只占少数，以后，所有的犹太人都相信了灵魂不死。

领导背叛安提阿古王的是一个干练的军事将领犹大·马喀比。他首先收复了耶路撒冷（公元前 164 年），然后便开始进行攻击。他时而屠杀敌方所有的男子，时而强制给他们施行割礼。他的兄弟约拿单被任命为大祭司，带着守备军驻守耶路撒冷；他征服了撒马利亚的一部分，并攻取了约帕和阿克拉。他同罗马进行了谈判，并顺利地获得了完全的自治权。到希律王时为止，他的家族世袭大祭司的职位，被人称为哈斯模尼亚王朝。

这时期的犹太人在忍受和反抗迫害时表现了无限的英勇，虽然他们所维护的事并不使我们觉得特别重要，例如行割礼和不吃猪肉等。

安提阿古四世的迫害期是犹太史中具有决定性意义的时期。这时流亡各处的犹太人日趋于希腊化；在犹太的犹太人为数不多，并且在他们中间，一些有财有势的犹太人也都趋向于默认希腊式的变革。倘若没有哈西第姆党人的英勇反抗，犹太教可能早已灭绝。如果这样，无论基督教或伊斯兰教都将无法以其所曾采取的形式而存在。汤森德在他的马喀比第四书的译序中说：

“人们说得好，假如犹太教作为一个宗教，在安提阿古统治下为人灭绝，那末基督教所由孳生的种床就没有了；所以拯救了犹太教的马喀比家殉道者所流的血终于成了教会的种子。因为基督教和伊斯兰教的一神教教义都出自犹太教的源泉。所以我们可以说今天在世界上，不论东方或西方，一神教的

[①] 爱西尼教派，可能是从他们中间发展出来的，这一教派似曾影响过原始基督教。参考，欧伊斯特雷和罗宾逊合著的《以色列史》（Oesterley and Robinson，His-tory of Israel），第 2 卷，第 323 页以下。法利赛人也是这些人的后裔。

[②] 有些亚历山大里亚的犹太人并未反对这种说法。参看《亚里士提阿斯书简》（Letters of Aristeas）15，16。

[①] 《马喀比一书》，第 1 章，第 60—63 节。

存在实有赖于马喀比一家。[1]

虽然如此，马喀比家的人们并不为以后的犹太人所崇敬，因为他们那些当大祭司的族人，在有了成就以后，竟采取了一种世俗的妥协政策。只有那些殉道者才受到人们的敬仰。大约在基督时代写于亚历山大里亚的马喀比第四书叙述了这事以及其它一些轶事。书的标题尽管用了马喀比的字样，但书中却没有一处提起马喀比的家人；书中首先叙述了一个老人和七个青年兄弟惊人的刚毅，他们最初全都受到安提阿古的拷打，并终于被安提阿古处以死刑。当时他们的母亲也在场，并曾劝勉他们要坚持到底。国王最初想借婉言来软化他们，告诉他们：只要他们肯同意吃猪肉，他即将宠爱他们，并为他们谋得立身出世的机会。当他们拒绝了以后，安提阿古便将刑具指给他们看。然而他们仍不动摇，并告诉安提阿古说他将要在死后受到永劫的痛苦；而他们自己却要享受永远的幸福。他们一个接着一个地在自己兄弟的面前，在母亲的面前，首先拒绝吃猪肉，随即受到严刑拷打，并终于遭到杀害。最后，国王转向他的士兵说，他希望他们能够借着这样勇敢的榜样获得教益。以上的叙述当然曾为传说的成份所润色，但迫害的残酷与忍受的英勇在历史上却是真实的；其主要的争论点则围绕在割礼与吃猪肉的问题上。

从另一方面来看，这本书也很有趣。虽然作者显然是一个正统教派的犹太人，但他却使用了斯多葛派的哲学语言，企图证明犹太人完全是依照斯多葛派的教训生活的。这书开始的一段文章如下：

“我所提出讨论的问题是具有高度哲学意义的，亦即受到神灵启示的理性是否为各种激情的最高统治者的问题；关于这个问题的哲学，我愿郑重地请求你们给予诚挚的注意。”

亚历山大里亚的犹太人，在哲学方面，都情愿向希腊人学习，但他们却异常顽强地墨守其律法，尤其是行割礼、守安息日、以及不吃猪肉和其他不洁的肉类等。从尼希米到公元后 70 年耶路撒冷陷落为止，他们重视律法的程度是与日俱增的。他们不再容忍那些宣讲某些新鲜事物的先知。其中一些迫切感到要用先知体从事写作的人们，便伪托他们发现了一卷但以理，所罗门或其他古圣先贤所著的典籍。犹太教仪的独特性，使他们团结为一个民族，但律法的强调却逐渐破坏了独创性，并使得他们变得极端保守。这种顽固性曾使得圣保罗在反对律法统治的斗争中显得十分出色。

对于基督降生不久以前的犹太文学毫无所知的人，最容易把新约全书看作一个崭新的开端。但事实并不如此。先知的热情，为了赢得世人的听闻虽然不得不设法伪托古人，但是这种热情却绝对没有死灭。在这方面，最有趣的是以诺书[1]，这是一部不同作者的作品集。其中最早的著作仅稍先于马喀比的时代，而其最晚的大约在公元前 64 年。书中大部分自称是记述长老以诺蒙神启示时所见的异象。这对于从犹太教转向基督教的一派来说是很重要的。新约全书的作者们是熟悉这部书的。圣犹大认为它确实是以诺的著作。早期基督教的教父，例如亚历山大里亚的克莱门特和特尔图良，曾把它当作正规的经典；但是杰罗姆和奥古斯丁却摈斥了它。结果，它首先为人所遗忘，并终于失传了。十九世纪初叶人们才在阿比西尼亚发现了三部用埃塞俄比亚文

---

[1] 见 R.H.查理士编：《英文旧约中之伪经与托名书》（The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English），第 2 卷，第 659 页。

[1] 关于本书原文的英译本，参看查理士著该书，书中的序言也很有价值。

写的稿本。此后，又发现了希腊文和拉丁文译的该书的部分稿本。原书好象是部分用希伯来文，部分用阿拉姆文写成的。原书的作者是一些哈西第姆党人，他们的继承人便是那些法利赛人。这本书攻击了国王们和亲王们——指哈斯模尼亚王朝和撒都该人。它曾经影响过新约全书中的教义，尤其是关于弥赛亚、阴间和魔鬼学等方面。

本书主要是由“寓言”所构成；这些寓言比新约中的寓言含有更多的宇宙论。其中有天堂、地狱、最后的审判等景象。书中文笔较好的地方可以使人联想到失乐园的前两卷；文笔较劣的地方使人想起布雷克的先知书。

以诺书对于《创世纪》第六章，第二节、第四节有一段奇妙的和普罗米修斯式的引伸。天使把冶金术传授给人们，因为他们泄漏了永远的秘密而受到了惩罚。他们也是食人肉的。犯了罪的天使变成了异教的神，而他们的妇女则变为人首鸟身的海妖；但最后，他们全都遭到了永劫痛苦的惩罚。

书中有一些具有相当文学价值的关于天堂和地狱的描写。最后的审判是由“公义的人子”，坐在他荣耀的宝座上执行的。有些外邦人最后终将悔改，并被赦免；但是大部分外邦人和所有的希腊化犹太人，都要遭到永远的诅咒，因为义人将要祈求伸冤，而他们的祈祷是将要得到应许的。

书中有一段论到天文学的地方，其中提到太阳和月亮，具有被风推动的战车；一年有 364 天；人类的罪孽使得诸天体脱离其原有的轨道；只有善人才能通晓天文学。陨星是受到七位天使长处罚了的堕落的天使等。

以下论及圣史。其较早的部分大致依照圣经中的叙述一直讲到马喀比家的历史为止；其较晚的部分则依照一般的历史。然后作者又论及未来：如新耶路撒冷、剩余外邦人的改宗、义人的复活和弥赛亚。

书中有很多处论到罪人的惩罚和义人的赏赐。义人对于罪人永不表示基督徒的宽恕。“你们这些罪人哪，在审判的那天，当你们听到义人祈祷的声音时，你们该怎么办呢？你们又将逃往哪里去呢？”“罪恶并不是从天上降到地下来的，而是由人自身造成的。”罪恶都记录在天上。“你们这些罪人将要受永远的诅咒，并将永远得不到平安。”罪人也许终身快乐，甚至在临终的时候也还是快乐的，但是他们的灵魂都要下阴间，并在那里忍受“黑暗、枷锁和烈火。”但是对于义人，“我和我的儿子[①]却要永远和他们联结在一起。”

书中最后的一段话是：“上帝必以信实对待那些正义途上的忠信者。当义人发出灿烂的光辉的时候，忠信者要看到那些生于黑暗的人被带进黑暗里去。罪人必将呼喊并看到义人发出灿烂的光辉，他们一定要到事先为他们预定的地方去在那里度他们的时日。”

犹太人象基督徒一样，关于罪恶想得很多，但只有少数人想到他们自己是罪人。想到自己是罪人，是基督徒的一项革新，这是借着法利赛人和税吏的比喻提出来的。基督责备文士和法利赛人时曾经把想到自己是罪人一事当作美德来宣讲。基督徒竭力实践基督教的谦卑，但一般犹太人却不这样作。

基督降世不久以前，正统犹太人中却也有一些重要的例外。例如《十二位先祖的遗书》[①]，该书在公元前 109—107 年间写成。作者是一个崇拜哈斯模亚王朝大祭司约翰·希尔卡努斯的法利赛人。这书就其现在的形式论，包括一些被基督徒窜改的地方，但这些地方都是涉及教条的。如把这些地方删

[①] 指上帝和圣子。——译者

[①] 原文为：The Testaments of the Twelve Patriarchs.——译者

去，书中伦理的教训仍然与福音书中所论述的非常相似。正如 R.H.查理士牧师兼博士所说：“登山宝训在好几处反映了这种精神，它甚至重复了该书中原有的文句：福音书中有很多片段也显示出该书的痕迹，圣保罗似曾用该书作为一种手册（vade mecum）。”（引同上书第 291—2 页）在这本书里我们看到：

“你们要从心里彼此相爱；假如有人得罪你，你要心平气和地向他说话，你不可存诡诈的心。如果他忏悔和认错，你就要宽恕他。但如果他不承认错误，你也不要和他动怒，以免他受到你的毒而开始咒骂。这样就要犯双重的罪……如果他竟恬不知耻，坚持作恶，你也要从内心来饶恕他，并要把伸冤之事交给上帝。”

查理士博士认为基督一定是熟悉这段文字的。我们还看到：

“你要爱主和爱你的邻舍。”

“你要终生爱主并真心彼此相爱。”

“我爱主；同样我也全心全意地爱每一个人。”这些话应该与马太福音第 22 章第 37—39 节作一对比。在《十二位先祖的遗书》里有一段对所有仇恨的责备；例如：

“忿怒是盲目的，它并不容你见到任何人的真面目。”

“所以，仇恨是邪恶的：因为它经常伴随着谎言。”这本书的作者，正如可能预料得到的，认为不仅犹太人会得救，即便是外邦人也都要得救。

基督徒从福音书里学会了憎恶法利赛人，然而这本书的作者却是一个法利赛人，就象我们已经看到的那样，他教导我们一向认为是最足以显示基督教特征的一些伦理格言。解释这件事是不难的。首先，即便在作者所处的时代里他也必定是个特别的法利赛人；当时最普通的教义，毫无疑问，是以诺书里所记述的。其次，我们知道一切运动都趋向于僵化，有谁能从 D.A.R.（Daughtersof the American Revolution）[①]这一团体中得出杰弗逊的原则来呢？其三，特别是关于法利赛人，我们知道，他们把律法看作最后的和绝对的真理。他们对于律法的这种热中，不久便终止了所有新鲜活泼的思想与感情。就象查理士博士所说：

“法利赛派脱离了其宗派过去的理念，投身于政治利益和运动，与此同时他们越发全面地拘泥于律法字句的钻研，这样就立刻停止给［先祖的］遗书所阐明的这种崇高的伦理系统以发展的余地。所以早期哈西弟姆党人真正的继承者和信徒都脱离了犹太教，并在原始基督教的怀抱中找到了他们的自然归宿。”

经过大祭司的一段统治期以后，马可·安东尼任命他的朋友希律作了犹太人的王。希律是一个放荡的冒险家，他经历过好几次破产的危机，习惯于罗马的社交生活，距离犹太人的虔诚相差很远。他的妻子出身于一个大祭司的家庭，然而他却是一个伊都米亚人，仅就这一点也足以使他成为犹太人怀疑的对象。他是一个巧妙的趋炎附势者，当屋大维军队显然要取得胜利的时候，他立刻背弃了安东尼。虽然如此，他曾竭尽心思使犹太人安于他的统治。他重建了圣殿，然而这圣殿却装配了许多哥林多式圆柱；并且是按照希腊的样式建筑的。他在正门的上方安装了一只巨大的金鹰，因此违反了第二条诫命。当人们传说他将要死去的时候，法利赛人便把那只鹰拆掉了。为了报复，

[①] 这是一个保守的美国妇女团体，成立于 1890 年。罗素某次游美曾受这个团体的攻击。——译者

他处死了一些法利赛人。他死于公元前四年。他死后不久，罗马人废除了国王制，把犹太国置于一个总督的统治下。彼拉多在公元 26 年被任命为总督，但因他为人缺乏才智，不久便被撤职了。

公元 66 年，犹太人在狂热党人的领导下背叛了罗马。他们失败了，耶路撒冷于公元 70 年被攻陷，圣殿被捣毁，仅有少数犹太人留在犹太境内。

在这时期以前的数世纪中流亡在外的犹太人早已变得十分重要了。犹太人原来几乎全体是农民；但在被掳期间他们从巴比伦人那里学会了经商。在以斯拉和尼希米时代以后，仍有许多人留在巴比伦，其中有些人变得很富有。在亚历山大里亚建成以后，大批犹太人定居在那里，他们有一个指定的专区，但这和今天的犹太人区（Ghetto）有所不同，这种专区是为了避免接触外邦人受到沾污而设置的。亚历山大里亚犹太人希腊化的程度比犹太境内的犹太人为甚，他们甚至忘却了希伯来语言。因此他们只得把旧约全书译成希腊文，其结果便是旧约圣经七十人译本。《摩西五经》译成于公元前三世纪中叶；其余各篇译成的时代较晚些。

关于旧约全书七十人译本曾有过一些传说，这个译本之所以如此命名，因为它是由七十位译者所译。据说这七十位译者各自译出了全书，而当人们对照这些译本时，却发现各个译本连最细微的地方也都完全一致，因为全体译者都受到了神灵的启示。然而以后的学者却指出旧约全书七十人译本是有严重缺点的。在基督教兴起以后，犹太人几乎不再使用它，他们重新阅读希伯来文的旧约。与此相反，早期的基督徒很少人通晓希伯来文，他们都根据这个七十人译本，或根据以它重译的拉丁文译本。三世纪时欧利根曾经不辞劳苦地译出一个较好的译本。在五世纪杰罗姆完成了拉丁语译圣经（Vulgate）以前，那些只通晓拉丁文的读者只好满足于几种有缺点的译本。杰罗姆的这个译本最初遭到很多批评，因为他在翻译这本书的时候曾得到一些犹太人的帮助。许多基督教徒认为犹太人故意窜改了先知的话，意在不让先知预告基督的诞生。然而圣杰罗姆的译本终于受到了一般人的承认，直到今天这个译本在天主教会中仍旧保持着他的威信。

和基督处于同时代的哲学家菲罗是犹太人在思想方面受到希腊影响的最好的说明。菲罗在宗教上是个正统教派，但他在哲学上却首先是个柏拉图主义者；此外他还受到斯多葛派和新毕达哥拉斯派的重要影响。耶路撒冷陷落后，他在犹太人中的影响消逝了，但基督教的教父们却发现他曾指出一条使接受希腊哲学与承认希伯来经典相调和的道路。

古代每一个重要城市都逐步建立了相当数量的犹太侨居地，犹太人和东方其他宗教的代表者分别影响了那些不满意怀疑主义或希腊罗马官方宗教的人们。不仅在罗马帝国，在俄罗斯南部也有许多人改信了犹太教。基督教可能先引起了犹太人或半犹太人集团的共鸣。正如以前耶路撒冷失陷于尼布甲尼撒时一样，正统犹太教自从耶路撒冷陷落后变得越发正统化和越发狭隘了。公元一世纪以后，基督教也具体化了；基督教和犹太教处于一种彻底敌对和形式上的关系之中。有如下述，基督教有力地激起了反闪族主义。整个中世纪期间，犹太人在基督教国家的文化中并不占任何地位，他们受到了过分严酷的迫害，所以他们除了为建筑天主教堂提供资金以及作些类似的事情之外，他们已经没有能力对文明有所贡献了。这时犹太人只有在回教徒中间才能得到人道的待遇、钻研哲学，并进行启蒙性的思辨。

整个中世纪里，回教徒是比基督教徒更为文明和更为人道的。基督徒一

贯迫害犹太人，尤其在宗教的骚动期间为最甚；几次十字军战役是和许多次惊人的犹太人集体屠杀分不开的。在回教国家里与此相反，犹太人却没有受到什么虐待。特别在摩尔人统治下的西班牙，犹太人对于学问是有所贡献的。迈蒙尼德斯（1135—1204），生于克尔多巴（Cordova）[①]曾被一些人认为是斯宾诺莎哲学的主要来源。当基督教徒重新征服西班牙时，把摩尔人学问传给西班牙人者，大部分都是些犹太人。犹太学者通晓希伯来文、希腊文和阿拉伯文，他们也熟悉亚里士多德哲学，并把他们的知识传授给学问较浅的经院学者。但他们也曾传授了一些不大值得向往的东西，例如炼金术和占星术等。

中世纪以后犹太人仍然对文明有过很大贡献，但这只是作为个人、而不再是作为一个种族来进行的了。

[①] Cordova 有译为哥尔多瓦者，今按西班牙语音译为克尔多巴。——译者

第二章　基督教最初的四个世纪

基督教最初是作为一种革新的犹太教由犹太人传给犹太人的。圣雅各，其次还有圣彼得，都曾希望基督教不超出这个范围。若没有圣保罗，他们的主张或已盛行于世了。圣保罗毅然容许外邦人入教，不要求他们受割礼和遵守摩西的律法。使徒行传曾以一种保罗式的观点记载了两派间的争论。毫无疑问圣保罗在各处建立的基督徒社团，一部分是由犹太人的改宗者，一部分是由寻求一种新宗教的外邦人所构成。在各种宗教信仰的崩溃期，犹太教的确实性很吸引人，但割礼却是人们改宗时的一大障碍。有关食物方面的清规戒律也是同样不便的。即便没有其它，仅这两种障碍也足使希伯来宗教无法普及。由于圣保罗的影响，基督教保留了犹太教义中吸引人的成份，并除去了使外邦人最难接受的一些特征。

把犹太人看成上帝的选民这种观点，无论如何是为希腊人的自负心所憎恶。诺斯替教派彻底摈斥了这种观点。他们，或至少他们中间一部分人，认为感性世界是索菲亚（Sophia，天之智慧）的叛逆儿子，一个名叫亚勒达包士的劣等神所创造。他们说他就是旧约全书中的亚威，而那蛇，不但绝不邪恶，反而警告过夏娃不要受他的欺骗。至高的神允许亚勒达包士长期自由活动；他终于差遣他的儿子暂住在耶稣这个人的肉身内，以便把世界从摩西荒谬的教训中解放出来。凡持有这种见解的人，经常把这种见解与一种柏拉图主义的哲学结合在一起；普罗提诺，有如我们所知，在驳斥这种见解的时候，就曾感到一些困难。诺斯替教为哲学的异教主义和基督教提供了一个折衷方案，因为它虽然尊崇基督，却憎恶犹太人。后来的摩尼教也是这样，圣奥古斯丁即是通过摩尼教转入天主教的信仰。摩尼教结合了基督教和拜火教的要素，教导恶是一种肯定性原理，体现在物质之中，而善的原理则体现于精神之中。它谴责肉食及一切性欲，甚至婚姻生活。这种折衷的教义对于说希腊语的文化人的逐渐改宗给予很大助力；然而新约全书却警告那些忠实信徒起而反对他们：“提摩太阿，你要保守所托付你的，躲避世俗的虚谈，和那敌真道似是而非的学问（Gnosis）。已经有人自称有这学问，就偏离了真道。”[①]

在政府改信基督教以前，诺斯替教和摩尼教继续盛行于世。在这时期以后，他们虽被迫隐蔽其信仰但却仍然具有潜伏的势力。穆罕默德曾经采用了诺斯替教派中某一宗派的教义。他们教导说耶稣是个普通人，在他受洗时神子降在他身上，而在他受难时就离弃了他。为了固持这种见解他们引证以下的经文：“我的上帝，我的上帝，你为什么离弃我。”[②]——我们必须承认，基督徒经常感到这里的经文难于理解。诺斯替教派认为上帝的儿子是不该降世为人，作为一个婴孩，尤其是被钉死在十字架上。他们说这些事发生在人性耶稣身上，但是与上帝的圣子无关。穆罕默德虽不把耶稣当作神，却承认耶稣是先知。他具有一种强烈的阶级感情，认为先知是不应该有坏结局的。于是他采取了幻影教派（Docetics，属于诺斯替教一支派）的观点。按照这种说法：钉在十字架上的只是一个幻影。犹太人和罗马人枉费心机地在这幻影上发泄了无效的复仇。如此，诺斯替教中某些成份终于纳入了伊斯兰教的

[①] 《提摩太前书》，第 6 章，第 20、21 节。

[②] 《马可福音》，第 25 章，第 34 节。译者按：原注有误，当系《马可福音》，第 15 章，第 34 节。

正统教义之中。

基督徒对同时代的犹太人早就抱着敌对态度。公认的见解是上帝曾和先祖、先知等圣者讲过话，预告了基督的来临；但基督降世后犹太人却不承认他，因此须把他们视为恶者。此外基督废弃了摩西的律法，代之以爱上帝和爱邻舍两条戒命；而犹太人又执拗地未予以承认。所以一旦基督教变为国教，反闪族主义；以其中世纪的形式，在名义上便成为基督徒热诚的表现。在以后的时代里，经济的动机虽燃起反闪族主义的烈焰，但这种动机在基督教罗马帝国究竟起过多大作用，则似乎无法确定。

基督教希腊化的程度越深，它就越发变得神学化了。犹太人的神学一向是单纯的。亚威从一个部族神发展成为创造天地唯一全能的上帝；当人们发觉上帝的公义并不给善人带来地上的繁荣时，人们便把上帝的公义推托于天国之中，于是便产生了灵魂不死的信仰。但犹太教义通过其进化过程实未包含任何复杂的形而上学成份；其中没有神秘，且为每个犹太人所能理解。

这种犹太人的单纯性，从整体来看，仍旧标帜着共观福音书（马太、马可、路加三福音书）的特征，但已不见于约翰福音。在这书中基督已经和柏拉图、斯多葛等学派的逻各斯等同起来了。神学形相的基督较人性的耶稣更使第四福音书的作者感到兴趣。教父们尤其是这样；在教父的著作中读者将发现论及约翰福音的地方比论及其他三福音书的总和还要多。保罗书信特别在有关救赎的问题上包含许多神学；这些书信同时也说明作者是熟悉希腊文化的——其中有一段引自米楠德的话，还有一段经文是暗指那个指摘克里特人都是说谎者的、克里特人埃庇米尼底斯的，等等[①]。——虽然如此，圣保罗[①]说：“你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言……把你们掳去。”

希腊哲学和希伯来经典的综合，在欧利根（公元 185—254）以前或多或少一直停留在偶然的和片断的阶段。欧利根有如菲罗，住在亚历山大里亚。该城由于商业与大学，从兴建到衰落一直是博学的混合主义的中心。欧利根和他同时代的人普罗提诺，一同受业于阿摩尼阿斯·萨卡斯。萨卡斯曾被许多人认为是新柏拉图主义的创始人。欧利根的学说有如其著作原理论（De Prinoipiis）中所述，不但和普罗提诺的学说极其类似，而且事实上也超出了正统教义所能容许的范围。

欧利根说，除了上帝——圣父、圣子、圣灵以外，再没有什么完全不具形体的了。星辰是有生命、有理性之物，上帝曾赋予它们固有的灵魂。他认为太阳也能犯罪。人的灵魂，如柏拉图所说是从创世以来就有的，在人诞生时便从某处到来附诸于其人之身。努斯（Nous）——和灵魂之区别大致有如普罗提诺哲学中所述。努斯堕落就变成灵魂；灵魂有德时复变为努斯。最后所有灵魂都必完全归顺基督，并在那时不再具有形体。甚至连魔鬼在最后也要得救。

欧利根虽然为人承认是教父之一，但却受到后世的谴责。说他主张以下四点邪说：

（1）灵魂的先在性，有如柏拉图所教导；

（2）不只基督的神性，就连他的人性，在道成肉身前就已存在。

（3）复活时，我们的身体将变为绝对虚无缥渺的东西。

[①] 见《新约全书提多书》，第 1 章第 12 节。——译者

[①] 或不如说，被认为保罗所写的一篇书信的作者——歌罗西书第 2 章，第 8 节。

（4）所有人甚至魔鬼，最后都要得救。

圣杰罗姆对欧利根修订旧约圣经表示过一些缺乏审慎的景仰，事后却发觉最好用更多的时间和精力从事于驳斥欧利根神学上的错误。

欧利根不只在神学上越乎常轨；在年轻时曾犯过一项不可弥补的过失，因为他曾过分拘泥以下经文的字面解释：“并有为天国的缘故自阉的。”[①]为欧利根所轻率实行的这种逃避肉欲诱惑的方法受到了教会的谴责，此外这使他丧失了当选为圣职者的资格，对此有些教士似曾有过一些不同的见解，并因此引起一些不足为训的争论。

欧利根最大的著述是《反西尔撒斯论》。西尔撒斯著了一本反对基督教的书（现已佚失）而欧利根则针对其论点逐条予以驳斥。西尔撒斯首先反对基督徒，说他们属于非法社团；欧利根并不否认这点，并断言这正是一种道德，就象诛戮暴君一样。于是他指出人们憎恶基督教无可置疑的真实根源：西尔撒斯说，基督教出自犹太人，而犹太人是蛮族；只有希腊人才能从蛮族的教义中探索出意义来。欧利根回答说无论是谁，当他从希腊哲学转向福音书时必将断定福音书的真实性，同时并提供希腊哲人以满意的论证，“福音书有它本身的论证，它比一切希腊辩证法所证实的还要神圣。这种更为神圣的方法曾被使徒称为‘圣灵和权能的显示’；关于‘圣灵’的显示，因为有预言，尤其是那些与基督有关的一切叙述，足使所有读者产生信仰。关于‘权能’的显示，因为有我们必须确信曾经行过的神迹与奇事；除了根据其它理由之外，还可根据下列一点，因为按照福音书教训生活的人们中间仍有行这些事的痕迹可寻。”[①]

这段文章是饶有兴趣的，因为它包含有关信仰的双重论证，而这正是基督教哲学的特征。一方面，纯粹理性，通过正确地运用，足以树立基督徒信仰的本质，特别是：上帝、灵魂不死和自由意志。另一方面，圣经不仅证明了这些本质，而是证明得更多；圣经中神的默示借着先知预言弥赛亚的降世，借着行奇事，和借着忠实信徒由于信仰所得的恩赐而得到证实。这些论证在今日虽已显得陈旧，但其中最末一项依然为维廉·詹姆士所援用。但这些论证一直到文艺复兴为止，曾受到所有基督教哲学家的承认。

欧利根有些论证是奇特的。他说魔法师们往往祈求“亚伯拉罕的上帝”，却不知上帝是谁；而这种祈求却显然更为有效。名称在魔法中是紧要的，用犹太语，埃及语、巴比伦语、希腊语、或是婆罗门语呼唤上帝的名称并不是没有差别的。符咒一经翻译就要失掉效力。这使人设想当时的魔法师曾使用过所有著名宗教的符咒，假若欧利根正确，那些渊源于希伯来的符咒才最为有效。尤其他曾指出摩西禁止过行邪术，因而这种论证就显得更为怪诞了。[②]

他又说，基督徒不该参预政治，但只可在“神国里”亦即在教会里担任工作。[③]这种教义当然在君士坦丁以后稍有变更，但其中仍有一部分被保留下来。圣奥古斯丁的上帝之城中就暗含着这种教义。在西罗马帝国灭亡期间，这种教义曾引导僧侣消极地对待俗界的灾难，并把卓越的才能运用于教会的修行、神学的争论和修道院制度的普及工作。这种教义的一些痕迹一直到今

[①] 《马太福音》，第 19 章，第 12 节。

[①] 欧利根，《反西尔撒斯论》第 1 卷，第 2 章。

[②] 同上书，第 1 卷，第 26 章。

[③] 同上书，第 8 卷，第 75 章。

日还存在：很多人认为政治是属于“世俗的”，对于一个真正的圣者是不相宜的。

教会统治在最初的三个世纪里发展得比较缓慢，但在君士坦丁改宗以后就迅速地发展起来了。主教是由民众选举出来的；他们逐渐获得了相当的权利用来领导主教管区内的基督徒，但君士坦丁以前在全教会之上却几乎没有任何形式的中央集权行政机构。施舍增长了大城市里主教的权限，主教掌管着忠信教徒的捐献，尽可对穷人有权发放或停止发放布施。这样便出现了一伙按主教意愿行事的贫民。当罗马帝国采取基督教为国教时主教们曾被授予司法权和行政权。至少在有关教义的问题上，成立了一个中央行政机构。君士坦丁曾因天主教徒与阿利乌斯教派的争执感到烦恼；他既然决定和基督徒休戚与共，所以便期望他们结成一个联合的宗派。为要消弭纷争，他召集了万国基督教尼西亚会议，从而制定了尼西亚信条。[①]就阿利乌斯争端而论，从此确定了正统教义永世的准绳。一直到东罗马帝国与西罗马帝国分立，东罗马帝国不再承认教皇权威致使这种会议无法召开时为止，其间所有教会争论都是照样通过万国基督教会议获得解决。

教皇以其职位而论，虽是教会中的首要人物，但一直到多年以后为止，并无统率全教会的大权。教皇权逐渐的增长是一个很有趣的课题，在以后的章节里我还要论及这事。

君士坦丁以前的基督教的发展，正如他改宗的动机一样，曾为不同的作家给予不同的解释。吉朋[②]列举了以下五项原因：

“1.基督徒那种不屈不挠，或者我们不妨说，那种绝不宽容的热情，确实是出于犹太教。但是他们涤除了那种狭隘和闭塞的精神，这种精神不仅不欢迎外邦人，而且还阻挠他们遵奉摩西律法。

“2.关于来世的教义，由于赋予此项主要真理重要性和有效性的每一新情况的发生而有所改进。

“3.据说是原始教会所有的行奇迹的权能。

“4.基督徒纯洁而又严肃的道德。

“5.基督教的团结和纪律，在罗马帝国内部逐渐形成了一个独立的、日益壮大的国度。”

广泛地说，这种分析是可以首肯的，但须附带以下一些注释。其第一理由——来自犹太教的不屈不挠和不宽容性还可予以全部承认。今天我们已看到宣传工作中不宽容性的实惠，大多数基督徒相信只有基督徒死后才能进入天堂，而外邦人在来世将受到最可怕的惩罚。公元三世纪时与基督教竞争的其他宗教并没有这种威胁性。例如，“伟大的母亲”的敬拜者们有过一种类似洗礼、“献牡牛”的仪式。但他们从来不教训人说：谁要忽略了这个仪式就要下地狱。于此附带提起一点，即举行“献牡牛”是一种昂贵的仪式：这须宰杀一头牡牛，然后把它的血涓涓地流在改教人的头上。[①]这种仪式是相当贵族的，因而不能成为一种宗教基础，用来招致大多数群众：财主与穷人，自由人与奴隶。在这方面，基督教比其所有竞争者占了一定的优势。

[①] 与现在的尼西亚信条有些出入，现在的信条是公元326年决定的。

[②] 《罗马帝国衰亡史》，第15章。

[①] 行此仪式时受洗礼者待在事先掘好的一条沟中，沟上敷设木板，与祭者在此板上宰杀祭牛，使它的血液流到受洗者的头上。——译者

关于来生的教义，在西方首先为奥尔弗斯教徒所传布；继而为希腊哲学家们所采用。有些希伯来先知虽曾传布过肉身的复活，然而犹太人相信灵魂的复活却好象学自希腊人。[②]在希腊，灵魂不死论有奥尔弗斯教的通俗形式，和柏拉图主义中的学术形式。后者以难解的论证为基础，是不能广泛流传的；但奥尔弗斯形式在古代后期对于一般舆论却好象有过很大影响。它不仅影响了外邦人，同时也影响了犹太人和基督徒。奥尔弗斯教和亚洲一些神秘宗教的因素，都曾大量地渗入基督教神学之中；在所有这些因素里，其中心神话乃是神的死而复活。[①]所以我想灵魂不死论对于基督教的传布决没有象吉朋所想的那么重大的关系。

在基督教的宣传中奇迹起过很大作用。但奇迹在古代末期是很普遍的，它并不为某种宗教所专有。基督教的奇迹在竞争中为什么比其他宗教的奇迹获得更广泛信仰是不很容易看出来的。我想吉朋遗漏了一项极其重要的事：基督徒有一本圣经。基督徒所仰赖的奇迹在远古时代在一个古代人觉得神秘的国家中早就开始了；他们有一部从开天辟地以来首尾一贯的历史。按此：上帝首先向犹太人其次向基督徒经常行奇迹。很明显，一个近代历史学者会认为以色列人早期的历史主要属于传说性质；但古代人却不这样想。他们相信荷马叙述的特罗伊围攻战，罗缪鲁斯和雷缪斯[②]等传说，欧利根曾问道，你们既然承认这些传说，为何又否认犹太人的传说呢？针对这种争论并没有合乎逻辑性的回答。因而承认旧约中的奇迹乃是很自然的事。当人们一旦承认了旧约中的奇迹，那末为期较晚的奇迹（特别是由于基督徒对先知书所作的解释），也就可以使人凭信了。

君士坦丁以前，毫无疑问，基督徒的道德是高于一般异教徒的。基督徒不时受到迫害，而且在与异教徒竞争时，经常处于不利的地位。他们坚信道德必将在天国中受赏赐，罪孽在地狱里受惩罚。他们严格的性道德在古代是罕有的。普利尼的公职本是迫害基督徒，但他也曾证明过他们崇高的道德品质。君士坦丁改宗以后，基督徒中间，自然也有过一些趋炎附势的人；但杰出的僧侣，除了少数例外，仍是些坚守道德原理的人。我认为吉朋把基督教得以广传的原因之一，归诸这种高度的道德水平是正确的。

吉朋在最后指出，基督教的团结与纪律。我想，从政治观点来看，这正是五项原因中最重要的一项。在近代社会中我们是习惯于政治组织的；每一个政治家必须考虑到天主教方面的选票，可是这些选票又受到其它组织集团的选票的制约。在美国一个天主教的总统候选人，必因新教徒的成见而处于不利的地位。但假若没有所谓新教徒的成见，那末天主教徒的总统候选人将比其他候选人更为有望。君士坦丁所考虑的似乎正在这一方面。借着袒护基督徒，他可以获得一个为基督徒所组成的单一组织集团的拥护。尽管有人憎恶基督徒但这些人没有组织起来，因此在政治上也就没有实力。罗斯多夫采夫的看法可能是正确的，他认为大部分军人是基督徒，而这正是影响君士坦丁的主要原因。不管这种看法怎样，当基督徒依然占少数的时候，他们已有了一种组织。这在今日虽已司空见惯，但在那时却是新颖的。组织赋予他们

[②] 参看欧伊斯特雷和罗宾逊合著《以色列史》。

[①] 参看安哥斯，《神秘宗教和基督教》。

[②] 按罗马传说，此二人系孪生兄弟，幼时因被遗弃，而受到一只母狼的喂养，以后成为罗马城的创建者。——译者

以一个压力集团[①]所有的无与伦比的政治势力。这便是他们质实上垄断了他们继承自犹太人传统热诚的自然结果。

基督徒于获得政治权利之后不幸立即热中于互相攻讦。君士坦丁以前，曾经有过不少异端，但正统教派却无法惩办他们。当基督教被奉为国教以后权力与财富遂公然变为僧侣的争夺物。为此曾有过选举的纷争，而神学的争论也就成为世俗权益的争论。君士坦丁对神学家的争论保持了一定程度的中立，但在他死后（337 年），一直到公元 379 年狄奥多修斯继位为止，他的继承者们——除叛教者朱利安以外——都或多或少倾向于阿利乌斯教派。

这时期中的重要人物是阿撒那修斯（大约公元 297—373 年），在他长寿的一生中，他一直是个维护尼西亚正统教义的刚毅战士。

由于神学的政治重要性，从君士坦丁皇帝到卡勒西顿会议，（公元 451 年）为止是一段很特殊的时期。以下的两个问题曾不断地振荡了基督教世界：首先是三位一体的性质问题，随后就是道成肉身的问题。在阿撒那修斯时代只有其中的第一个问题最惹人注意。一个有教养的亚历山大里亚的祭司阿利乌斯，主张圣子和圣父并不相等，而圣子是为圣父所创造的。这种见解在较前的时代里或不会招致多大的反对。但在公元四世纪时，大多数神学家都摈斥了这种见解。最后普遍的见解则认为圣父圣子是相等的，而且属于同一实质；虽然如此，他们却是截然不同的两位。以撒伯留斯为创始人的撒伯留斯异端则认为圣父与圣子并非截然不同；他们只不过是一个存在的不同的方面而已。为此，正统教义走上了一条险路：那些过分强调圣父圣子有区别的人是有陷入阿利乌斯教派的危险；而那些过分强调圣父圣子是一体的，却又有坠入撒伯留斯教派的危险。

阿利乌斯的教义，在尼西亚会议（公元 325 年）中受到绝大多数人的谴责。对此，不同的神学家提出了不同的修正意见，并且获得不同皇帝的赞同。阿撒那修斯从公元 328 年起到死去时为止，任亚历山大里亚市的主教，为了拥护尼西亚正统教义的热情，曾多次流放在外。他在埃及享有极大声誉，整个争论期间，埃及人毫不动摇地追随他。令人奇怪的是，在神学争论过程中，竟复活了自从罗马征服各国以来似已熄灭的民族的（或至少畛域性的）感情。君士坦丁堡和亚洲倾向于阿利乌斯教派；埃及狂信阿撒那修斯教派；西罗马则坚持尼西亚会议的决议案。在阿利乌斯争论止息以后，继起了或多或少类似性的新争论，在这些争论里埃及代表一个异端方向，而叙利亚则代表另一个异端方向。受到正统教派迫害的异端，损害了东罗马帝国的统一，并便利了回教徒的征服。分裂运动本身，是不足为奇的，奇怪的倒是他们竟会和一些极其精微奥妙的神学问题纠缠在一起。

公元 335 至 378 年间的皇帝们，都在其胆敢的范围内支持阿利乌斯教派见解。但也有一个例外就是叛教者朱利安（公元 361—363 年），他作为一个异教徒，对于基督徒内部的争端保持了中立的态度。公元 379 年皇帝狄奥多修斯终于全力支持了天主教徒，于是他们便在帝国中获得了完全的胜利。在下章我们将要论及的圣安布洛斯、圣杰罗姆和圣奥古斯丁的大部分生涯都是在天主教胜利的这一期间中度过的。虽然如此，在西方接踵而来的却是再一次的阿利乌斯教派的统治，其间哥特人和凡达尔人相继征服了大部分西罗马

[①] 压力集团：系资产阶级社会学中之术语。这种集团为了通过立法来保障其本身的利益，往往向立法机关及执政党施加政治压力。——译者

帝国。他们的势力延续了一世纪左右，在该世纪末叶终为查士丁尼、伦巴底人和弗兰克人所灭亡。其中查士丁尼、弗兰克人以及伦巴底人都是正统教派。如此，天主教的信仰终于获得了确定性的胜利。

第三章　教会的三位博士

圣安布洛斯、圣杰罗姆、圣奥古斯丁和教皇大格雷高里等四人被称为西方教会的博士。其中前三人属于同一时代；最后一人则属于较后的时代。我在本章中先概述前三人的生涯和他们所处的时代；然后再在下一章中叙述圣奥古斯丁的学说，因为对我们来讲他是三个人中最重要的一位。

安布洛斯、杰罗姆和奥古斯丁等三人是当天主教会在罗马帝国取得胜利和蛮族入侵一段短时期中非常活跃的人物。在叛教者朱利安统治时期，他们三人都还年轻；杰罗姆在罗马被阿拉里克王率领下的哥特族劫掠后还活了十年；奥古斯丁活到凡达尔簇入侵非洲，并在凡达尔族围攻他的主教管区希坡时才去世。在他们所处时代之后不久，意大利、西班牙和非洲的统治者不仅都是蛮族；而且还都是阿利乌斯教派的异端者。文明连续衰退了数世纪之久，将近一千年以后，基督教世界才诞生了与他们三位在学术与文化方面相匹敌的人物。在黑暗时代和中世纪全期，他们的权威受到尊敬；他们塑造了使教会成形的楷模，这是为其他人所不及的地方。广泛地说，圣安布洛斯确立了教会与国家关系之间属于教会方面的观点；圣杰罗姆给西方教会提供了拉丁语译本的圣经，和促进修道院制度实现的大部分动力。同时，圣奥古斯丁固定了一直到宗教改革为止的教会神学，以及以后路德与加尔文的大部分教义。在给予历史过程的影响方面，几乎没有人能超过他们三位。教会应脱离世俗国家而独立，圣安布洛斯这一贯彻成功的主张，是一种新的革命的教义，它一直流传到宗教改革时期为止。十七世纪时，霍布士对这种教义进行了斗争，他所驳斥的主要对象即是圣安布洛斯。圣奥古斯丁在十六、十七世纪神学论争中处于前列地位，新教徒和冉森派支持他；但正统天主教徒却反对他。

公元四世纪末，西罗马帝国首都米兰的主教是安布洛斯。他的职务，使他经常与皇帝有接触的机会。他与皇帝交谈时习惯以平等者自居，或有时并以长上自居。他对宫廷的往来说明了当代特征的一般对比：国家衰弱无能，为一些毫无原则的利己者所统治，他们除了权宜之计以外，再没有其他政策可言。然而教会则方兴未艾，被一班为教会利益，而准备牺牲一切个人利益的人们所领导。他们具有长远的政策，因此为后世带来了一千年间的胜利。这些丰功伟绩虽确为狂热和迷信有所抵销，但假如当时没有这些事，任何革新运动都是难以成功的。

圣安布洛斯在为国家服务方面有过各种成名的机会，他父亲也叫安布洛斯，曾任政府高官——高卢人的总督。圣安布洛斯可能生在托莱福，一个国境边防镇。为了防止日耳曼人入侵，这里驻屯着罗马军队。圣安布洛斯十三岁时被人带到罗马，并在那里受到良好的教育——包括彻底打下了希腊语的基础。及至成年以后他专攻法律，并在这方面获得很大成就；三十岁时他被任命为列古里亚和以米里亚两个地方的总督。尽管如此，四年后他竟摆脱了世俗政治，战胜了一个阿利乌斯派的候选人，在群众的欢呼下就任了米兰市的主教。他把自己所有的财产分给穷人。时而冒着人身攻击的危险，把余生全部精力献给教会事业。这选择确实不出于属世的动机，然而即便如此，这选择也还是明智的。即便他在国中当了皇帝，这也不可能象他作为一个主教处理教务那样，得以充分施展他的行政才能。

在圣安布洛斯任主教的最初九年间，西罗马帝国的皇帝是格雷善，他是个善良粗心的天主教徒。因沉溺于畋猎而忽视政事，并于最后遭到暗害。他

的继承者是拥有西罗马帝国大部分疆土的篡位者马克西姆斯，但继承意大利王位的则是格雷善未成年的弟弟瓦林提尼安二世。最初由他的母后查士丁娜，也就是先皇帝瓦林提尼安一世的皇后，摄政。但她是个阿利乌斯教派的信徒，因此她与圣安布洛斯之间的纷争乃是不可避免的。

本章所叙述的三位圣徒都写过无数的书信，其中有许多封被保存到今天。这样一来我们对于他们比对中世纪任何异教哲学家，或中世纪所有僧侣——除去少数例外——了解得更为详尽。圣奥古斯丁写给各方面人士的信主要是关于教义和教会的戒律问题；圣杰罗姆的书信多半写给妇女们，信中劝告她们如何保持童贞；但圣安布洛斯最重要而最有趣的书信却是写给皇帝们的，这些信指出他们在哪些方面玩忽了为君的义务；或有时并祝贺他们克尽了皇帝的职责。

圣安布洛斯所必须解决的最初的公共问题就是在罗马的胜利女神祭坛与塑像的问题。首都的元老家族中比其他任何地方更长久地保存着异教信仰，官方的宗教被掌握在贵族的僧侣阶级手中，并与世界征服者的帝国骄傲结合在一起。元老院内的胜利女神塑像被君士坦丁的儿子，君士坦底乌斯撤掉；但又为叛教者朱利安恢复了。格雷善皇帝重新把它撤掉；于是以罗马市市长西马库斯为首的元老院代表们，重新提出了恢复的要求。

在奥古斯丁的生涯里也曾扮演过一个脚色的西马库斯是名门望族中的杰出人物。他是个富有的、贵族的和有文化的异教徒。公元 382 年曾为反对撤除胜利女神塑像，而为格雷善皇帝逐出罗马，但为时不久复于 384 年被任命为罗马市长。他是在狄奥都利克治下那个杰出官员同名者西马库斯的祖父。而这个同名的西马库斯又是鲍依修斯的岳父。

基督徒元老院议员们起而反对，他们的愿望借着圣安布洛斯和教皇达马苏斯的支持获得了皇帝的批准。格雷善皇帝死后，西马库斯和异教徒的元老院议员们于公元 384 年又向新即位的皇帝瓦林提尼安二世提出了同样要求。为了阻止他们这一企图，安布洛斯在给皇帝的上疏中指明，正如所有罗马人对皇帝有服兵役的义务那样，他（皇帝）对全能之神同样有服役的责任。[①]他写道“别让任何人利用陛下年幼；提出这样要求的人如果是个异教徒，那末他是想以自己的迷信来束缚陛下的精神，而这是极不正当的；但他应该用他的热情启发并激励陛下如何热心于真正的信仰，因他竟用了全副真理的激情为虚妄的事而辩护。”他又说，强制基督徒向偶像的祭坛宣誓，是一种迫害。“如系民事案件，可以把答辩权留给反对派；然而这是个宗教案件，因此本主教要求……倘陛下当真别有裁可，我等主教对此绝不能长期忍受，或置若罔闻；陛下固可走进教会中来，但那时陛下必将找不到一个祭司，纵或找到一个，也必定是个反对陛下的。”[②]

他于其次的一封书信中指出，教会的基金一向用于其它异教神庙从未支付的用场。“教会的财产是用于维持贫民生计的。让他们计算一下，神庙赎过多少俘虏，他们对穷人供应过什么食品，他们对哪些流亡者提供过生活费用。”这是个有说服力的论证，同时也是一个为基督徒的实践所充分证实了的论证。

圣安布洛斯的论点取得了胜利。但以后偏袒异教徒的篡位者，尤金尼乌

[①] 这个命题似为后世封建主义世界观的先声。

[②] 第 17 号书信。

斯却又恢复了该祭坛及其塑像。一直到公元 394 年狄奥多修斯战胜尤金尼乌斯之后，这问题才按基督徒的意愿获得了最后解决。

安布洛斯主教最初与皇室很是友好。在人们唯恐马克西姆斯进犯意大利的时代，他曾作过被派往篡位者马克西姆斯外交使节团中的一员。但不久便发生了以下的一场严重的纠纷。阿利乌斯派的皇太后查士丁娜要求把米兰的一个教会让给阿利乌斯教派，而安布洛斯拒绝了这项要求。群众支持安布洛斯，在巴锡里卡[1]里挤满了群众。阿利乌斯教派的哥特人队伍被派往该处强行占据，但他们却与群众亲如手足。安布洛斯在给他姐妹的一封情绪激昂的信中[2]说：“伯爵们和护民官们来了，他们强迫我赶快移交巴锡里卡，并声称这是执行皇帝的职权，因为一切都在皇帝的权限范围之内。我回答说，如果皇帝所要的是属于我的东西，例如我的地亩、金钱或诸如此类的私有物，虽然我所有的一切早已属于穷人，但我绝不拒绝，然而凡是属于上帝的却不隶属于皇权之下，‘假如需要我的世袭财产，那么就请没收；如果要我的身体，我立刻就去。你们要把我投入缧绁呢，还是把我处死呢？我都将欣然承受。我既不想借着群众来保护自己，也不想抱住祭坛哀求性命；我宁愿为祭坛丧掉生命。’当我听说武装部队被派往巴锡里卡进行强占的时候，我当真极为振骇，深恐民众在保卫巴锡里卡时会引起一场屠杀，那就会为全城带来危害。我祈祷上帝别让我活着见到这样一座大城，或整个意大利，遭到毁灭。”

这种恐怖并非言过其实，因为哥特人军队很有逞凶蛮干起来的可能。正如二十年后他们在劫掠罗马时所干的那样。

安布洛斯的强硬有赖于群众的支持。有人斥责他煽动群众，但他回答说：“不去激动他们是我权限以内之事，但使他们平静下来却在于上帝的掌握。”据安布洛斯说，因为市民中间没有一个阿利乌斯教派，所以阿利乌斯教派中谁也不敢挺身而出。当局正式命令他交出巴锡里卡，军队也接到命令在必要时使用武力。然而他们终于拒绝使用武力，于是皇帝只好被迫作出让步。在争取教会独立的斗争中取得了一次伟大的胜利；安布洛斯证明国家在某些事务上必须服从教会，并借此建立了一项直到今日仍具有重要性的新原则。

接着他又和狄奥多修斯皇帝发生了一桩冲突。有一所犹太人会堂被焚毁了，东罗马的伯爵报告说这事出于当地主教的唆使。皇帝敕令惩罚现行纵火犯；同时责令该主教重建这所犹太人会堂。圣安布洛斯既未承认也未否认该主教的共谋；但对皇帝有左袒犹太人反对基督徒情事甚表愤慨。设若该主教违抗命令并坚持到底，那末他将要变为一个殉道者。假如他屈服，那末他将要变为一个叛教者。假如伯爵决定用基督徒的钱来重建犹太人会堂，在这种情况下，皇帝就要有一个叛教的伯爵，而基督徒的钱财就要被用来支持异端。“难道应该掠夺教会的财物用来为犹太人的不信建立一所会堂吗？难道应该把因着基督的恩赐，给基督徒带来的教会基金移交给不信者的钱库吗？”他继续说：“噢，皇帝陛下，大概这是为了维持法纪而促使你这样做吧。然而在显示法纪，与宗教的大义名分之间究竟哪一项更为重要呢？审判是需要服从宗教的。噢，皇帝陛下。您没有听说过吗？当朱利安皇帝敕令重修耶路撒冷圣殿时，整理废墟的人们曾为烈火焚尽了吗？”

---

[1] 巴锡里卡（basiliea）是古罗马断案、集会的长方形会堂，以后仿此形式建筑的教堂亦沿用此名。——译者

[2] 第 20 号书信。

很明显，圣安布洛斯的见解认为，犹太人会堂的焚毁是不该受到任何处分的。这就是教会在获得了权力之后，立即开始煽动反闪族主义的一个范例。

皇帝和圣安布洛斯间，下一次的冲突给后者带来了更大的威望。公元 390 年，当狄奥多修斯皇帝在米兰的时候，帖撒罗尼迦地方的暴徒，杀害了当地驻军的指挥官。狄奥多修斯得讯后气忿得无以复加，下令进行了一次骇人听闻的报复。当群众被集聚在竞赛场时，军队突然袭击他们，毫无差别地屠杀了至少七千人。圣安布洛斯事先曾设法谏止皇帝这样作，但却毫无成效。于是他给皇帝写了一封义正辞严的信。这是一封涉及纯粹道德问题，丝毫未曾涉及神学或教会权力问题的信件：

“在帖撒罗尼迦人的城里发生了一件由我事先未能阻止的史无前例的事，事前我曾屡次谏止，当时我已说过这事当真是极其残暴的。”

大卫曾屡次犯罪，而且屡次忏悔认罪。[①]狄奥多修斯是否也要这样作呢？安布洛斯作了以下的决定：“假如陛下幸临，我是不敢献祭的。既然使一个无辜者流血之后都不能献祭，难道而今在使众人流血之后倒能献祭吗？我认为这是断然不可以的。”

皇帝忏悔了，在米兰教堂里脱下紫袍，当众举行了忏悔式。自从那时起一直到公元 395 年狄奥多修斯逝世为止，他和安布洛斯间从未再发生过任何摩擦。

安布洛斯虽是一个卓越的政治家，但在其他方面却只不过是其所处的时代的典型人物而已。他象其他教会作家一样，写过赞扬童贞的论文；也写过非难寡妇再嫁的论文。当他确定一所新建教堂地基的时候，可巧在那里发现了两具骸骨（据说曾在一次异象中显过圣），人们发现这两具骸骨能行奇事，于是安布洛斯宣称，这是两位殉道者的骸骨。在他的书信里，他以当代特征的轻信姿态叙述了其他奇迹。作为一个学者，他不如杰罗姆；作为一个哲学家，他不如奥古斯丁；但作为一个智勇兼备、巩固教会权力的政治家，他却的确是第一流的人物。

杰罗姆主要是一位著名的翻译家，他翻译了拉丁语译本圣经，这书直到今日仍为天主教会中公认的圣经。在他以前西方教会在有关旧约全书方面主要依靠从七十人译本圣经里译出的材料。这在一些重要的地方是与希伯来原文不同的。有如我们所见，基督徒们动辄主张自基督教勃兴以来，犹太人曾改窜了希伯来文原典中似曾预言弥赛亚的章句。这种观点已为有健全学术思想的人证明是站不住脚的；同时也是为杰罗姆所坚决否认的。他接受了拉比们[①]在暗中给他的帮助，其所以不公开出名，是为了恐惧其他犹太人。针对基督徒方面的批评，杰罗姆为自己辩护说：“谁想挑剔这个译本就让他去问犹太人。”由于他承认了犹太人认为正确的希伯来文原典，所以他的译本在最初曾受到很多人的敌视。可是部分上由于圣奥古斯丁大体的支持，该译本终为世人所承认。这是一个伟大的成就，其中包含相当数量的原典批判。

杰罗姆比安布洛斯出生晚五年，公元 345 年诞生于离阿奎雷亚不远的一个小城斯垂登，该城于公元 377 年为哥特人所毁。他的家庭虽不富有，但也还殷实。公元 366 年，他去到罗马，在那里学习修辞学，并在道德上犯了罪。

[①] 引喻《撒母耳记》的这种提法成为通过整个中世纪抗击国王时一系列圣经议论的先声，这种提法甚而也体现于清教徒与司徒阿特王朝的斗争中。例如它曾出现于密尔顿的作品之中。

[①] 拉比是犹太人法学者的尊称。——译者

在游历高卢地方之后，他定居于阿奎雷亚，并变为一个禁欲主义者。以后他又在叙利亚的荒野里隐居了五年。“他住在沙漠里的时候过着一种严格的忏悔生活；其间交织着眼泪，呻吟，与精神恍惚的状态；同时并被罗马时代生活的不时回忆所缠绕。他住在一间小屋或一个洞穴里；赚得自己每天的食粮，并以粗麻布蔽体。”[②]在这时期以后，他旅行到君士坦丁堡，并在罗马居住了三年。在罗马他作了达马苏斯教皇的朋友兼顾问；在教皇的勖勉下，着手了圣经的翻译。

圣杰罗姆是一个进行过多次争论的人。关于圣保罗在加拉太书二章中论及的圣彼得某些有问题的作风，他曾和圣奥古斯丁有过争论；关于欧利根他曾和他的朋友鲁芬纳斯决裂；又由于他激烈地反对裴拉鸠斯，从而导致他的修道院遭到了该派暴徒的袭击。达马苏斯教皇逝世后，他好象和新任教皇也发生过争执；当他住在罗马时期他曾结识了一些篇信的命妇，他曾说服其中一些人进入了禁欲生活。新任教皇和其他许多罗马人同样讨厌这件事。由于这事及其他，杰罗姆离开了罗马迁往伯利恒城，从公元 386 年到公元 420 年他死为止，一直居住在该地。

在他劝服的妇人当中，值得特别注意的有两位：葆拉寡妇和她的女儿尤斯特修慕。这两位妇人特意陪伴他远途跋涉到伯利恒。她俩属于最高的贵族阶级，这圣人对她俩的态度不能不使人感到一抹势利气。当葆拉逝世在伯利恒安葬的时候，杰罗姆在她的墓前写了一篇墓志铭：

在这坟墓里长眠着塞庇欧的孩子，
她是显赫的阿加梅农一族，
格拉古的后裔，
名门保罗家的女儿：
在这里安息着为双亲以及女儿
尤斯特修慕所热爱的葆拉妇人；
在罗马妇人中她是第一位不辞艰辛
为了基督而选择伯利恒城的人。[①]

杰罗姆写给尤斯特修慕的一些信是很奇特的。他仔细而又坦率地忠告她保持童贞；他对旧约圣书中某些委婉辞句加以正确的解剖学的解释；在赞扬修女院生活的乐趣时，他运用了一种性爱的神秘主义的表现方法。修女是基督的新妇；这种婚姻在所罗门的《雅歌》中曾受到赞美。当尤斯特修慕宣誓作修女时，杰罗姆在写给她母亲的一封长信中，写着以下令人注目的辞句：“您是否因她选择了作国王的（基督的）妻子的道路；没有去作士兵的妻子而感到忿懑？她给您带来了一项高贵的特权，您现在已作了神的岳母。”[①]

在同一封信（xxii）里，他对尤斯特修慕本人说：

“希望闺房的秘密永远守护着你；让新郎永远和你在内心中嬉戏；你祈祷吗？那时你就在和新郎谈话；你读经吗？那时他就和你交谈。当你睡觉的时候，他将从后面来到并把手放入门孔，这时你的心将为他感动；并会惊醒起来同时说出，‘我害了相思病。’于是他会回答说：‘我的妹妹，我的新妇，你是一座圈起来的花园，一泓闭锁的泉水和一道密闭的喷泉。’”

[②] 《尼西亚会议以来诸教父选集》，第 6 卷，第 17 页。

[①] 《尼西亚会议以来诸教父选集》，第 212 页。

[①] 《尼西亚会议以来诸教父选集》，第 30 页。

在同一封信里他又叙述，当他断绝了亲友，“更困难的是，断绝了惯用的美味佳肴之后，”他仍旧恋恋不舍他的藏书，于是他把它们随身带到荒野里去。“如此象我这样一个可怜的人却只为了以后能读到西塞罗的作品而宁愿绝食”。经过几昼夜的良心谴责，他重又堕落，并读了普劳图斯[②]的作品。在这种放纵之后，他感觉到先知们的文体颇粗劣而可厌。终于在一次热病中，他梦见在最后审判的时候，基督问他是什么人，他回答说他是一个基督徒。于是基督回答说：“你在撒谎，你是个西塞罗的信徒；而不是基督的信徒。”于是他被判以鞭笞的刑罚，最后杰罗姆乃在梦中喊道：“主！如果我再持有世俗的书籍，或如果我再阅读这类东西，我便是自绝于我主了”。他并附带说：“这决不是梦呓或空虚的梦幻。”③

此后几年中，在他的书简里几乎没有引用过什么古典词句。然而过了一个时期之后，他又在文章里引用了维吉尔，霍拉斯甚至欧维德的诗句；然而这些引用则似乎出于回忆，因为其中某些词句曾一再地重复出现。

据我所知杰罗姆的书信，比任何其他作品，更为显明地表达了由于罗马帝国衰亡而产生的感情。公元 396 年时他写道：[①]

“想起现代的各种灾难，使我觉得不寒而慄。连续二十年以上，从君士坦丁堡到朱利安阿尔卑斯山区之间天天流着罗马人的鲜血。塞西亚、色雷斯、马其顿、达西亚、特萨里、亚该亚、爱卑路斯、达尔马其亚以及潘纳尼亚等地方，没有一处不被哥特人、撒马其亚人、库阿第人、阿兰人、匈奴人、凡达尔人，以及边境人烧杀劫掠……罗马世界在不断衰落中：可是我们不但不低头，反而昂起头来。你想在野蛮人统治下的哥林多人、雅典人、拉西第蒙人、阿加底亚人以及其他希腊人，竟是具有何等勇气。我只列举了少数城市，但是这些城市都曾是一些并不平凡的国家的首都。”

他继续叙述匈奴人在东罗马帝国进行的破坏，并以这样的感想结尾：

“即使修昔的底斯和撒鲁斯特再生，他们也终将无法恰如其分地叙述这些史实。”

过了十七年以后，也就是罗马被劫掠后第三年，他写道：[②]

“世界濒于灭亡：是的！然而多么可耻，我们的罪却继续存在和不断发展。这座名城，罗马帝国的首都，被一次巨大的火灾所吞噬；地面上没有一处罗马人不在奔走逃亡。被人一度认为神圣的教会，今天只不过是一片瓦砾与灰烬。然而我们还让我们的心去贪图利欲。我们就象明天行将死亡似地生活着；可是我们又好象将要永远活在世上似地从事着建设。我们的墙装饰得金壁辉煌，天花板和柱头也都闪烁着金光；但基督却以穷人的姿态赤裸裸地饿死在我们的门前。”

以上这一段话偶然出现在他写给一个决心让女儿作修女的朋友的信里。信中大部分是关于教育这样一个女孩时应该遵守的各种戒律。奇怪的是：以杰罗姆对古代世界衰亡所持有的深厚感情，竟会认为保持童贞比战胜匈奴人、凡达尔人以及哥特人更为重要。他的思想从来没有转向经国济世的任何策略；他从未指责财政制度的腐败和依赖由蛮族组成军队的弊害。安布洛斯和奥古斯丁的情形也是这样；安布洛斯的确是一位政治家，但他却是个专为

[②] 罗马的喜剧作家（公元前 254？—184 年）。——译者

[①] 第 60 号书信。

[②] 第 128 号书信。

教会利益着想的政治家。当时最优秀最活跃分子的心志既然这样极端远离世俗事物，也就无怪乎罗马帝国终至衰微没落下去了。另一方面，如果衰亡无可避免，基督教世界观倒非常适合给人以忍耐；同时当地上的希望似要落空的时候，它又能使人保持其宗教上的希望。圣奥古斯丁所著《上帝之城》一书，在表现这种观点方面有着最高的功绩。

在本章中我想先叙述一下圣奥古斯丁的为人；关于他作为一个神学家和哲学家的事迹将留在下一章中加以论述。

奥古斯丁生于公元 354 年，比杰罗姆小九岁；比安布洛斯小十四岁。他是个非洲本地人，并在非洲度过了大部分生涯。他母亲是个基督徒，但父亲却不是。他于一度信奉摩尼教之后改信了天主教，在米兰接受了安布洛斯的洗礼。大约在公元 396 年做了离迦太基不远的希波地方的主教，并在这里一直居住到公元 430 年逝世时为止。

我们对于他的青少年时代比对其他大多数传教者所了解的更为详尽，因为他在他的《忏悔录》中写下了这一时期的记录。这书在后世尽管有过许多著名的效仿者，尤其是卢梭和托尔斯泰，但我想在奥古斯丁以前却从未有过与此媲美的著作。圣奥古斯丁有许多地方是和托尔斯泰很相类似的，但是在智力方面则凌驾于托尔斯泰之上。他是一个富有热情的人，在青年时代颇为放荡不羁，但一种内心冲动却在促使他去寻求真理与正义。有如托尔斯泰那样，在他晚年的时候也颇为罪恶的意识所缠绕，因而使得他的生活变得很严峻；使得他的哲学也变得不近人情。他和异端进行过炽烈的斗争，但当他的一些观点，在十七世纪为冉森尼乌斯重述时，却被认为异端。虽然如此，在新教徒采纳了他的观点以前，天主教会却从未非难过这些观点的正统性。

《忏悔录》中记载的关于奥古斯丁生涯中的第一件事，是在他的少年时代发生的。通过这事说明他和其他少年并没有什么显著的区别。有一次他和一伙年岁相仿的同伴偷摘了邻居树上的梨。这时他并不感到饥饿，而且在他家中还有更好的梨。他终身一直认为这是一种几乎令人难以置信的邪恶。假如因为饿，或由于没有其他办法得到梨吃，那末这种行为还不至于那末邪恶。但事情却在于这种恶作剧纯然出自对邪恶本身的爱好，而正是这一点才显得这事邪恶得不可名状。于是他请求上帝宽恕他：

“噢，上帝，请你鉴察我的心！请你鉴察我这颗落到地狱底层也为你所怜悯的心吧！现在请你鉴察并让我的心向你述说：它在那里追求什么？它希望我作个无端的恶者，在没有邪恶引诱的时候，去追寻邪恶本身。它污秽肮脏，但我却爱它；我热爱灭亡，我热爱自己的过错，我并不爱导致过错的原因，而是爱我这过错本身。从天界坠落。从你面前被逐的污秽的灵魂啊；竟不是通过这耻辱来追求什么，而是追求这耻辱本身！”[①]

他这样继续写下了七章，而且全都是关于年幼淘气时从一棵树上偷摘了几个梨的问题。在一个现代人看来，这似乎是一种病态；[②]但是在他所处的时代，这却似乎是正确的，是神圣的一种标志。当时犹太人中间非常强烈的罪恶意识，是作为调和自尊心与外界失败的一种方法。亚威是全能的神，而亚威又特别关切犹太人；可是他们却为何不能兴盛呢？因为他们是败坏的：他们是偶像崇拜者，他们和外邦人杂婚，他们未能遵守律法。上帝的一切目的

---

① 《忏悔录》，第 2 卷，第 4 章。

② 我必须把玛哈马·甘地除外，他的自传中包括着与上述章节极其近似的一些段落。

都集中在犹太人身上。然而，因为公义是最高的善；同时又有待于通过苦难才能达成，所以他们必先遭受惩戒，和必须承认这种惩戒是上帝慈爱的一种表现。

基督教徒以教会代替了选民，除开其中一点以外，其于罪恶心理并没带来什么不同之处。教会，有如犹太人一样也遭受了苦难；教会曾受到异端的骚扰；个别基督徒因不堪迫害以致叛教。虽然如此，犹太人在很大的程度上，却达成了一项重大的发展，那就是以个人的罪来代替了公共社会的罪。最初是犹太民族犯了罪，因而受到集体地惩罚；但后来罪却更多地变为个人问题，因而失去了它的政治性格。及至教会代替了犹太民族，这变化更具备了根本性的意义。因为教会作为一个精神实体，是不会犯罪的，而个别罪人犹可与教会断决关系。如上所述，罪恶是与自负心相关联的。最初所谓自负心指犹太民族的自负心，而后便成为个人的自负心——但与教会无关，因为教会从来不犯罪。因而基督神学有了两个组成部分：一部分关系到教会；另一部分则关系到个人的灵魂。及至后世，天主教徒特别强调前者；而新教徒却强调后者。但在圣奥古斯丁二者却是均等存在的，丝毫没有不调和的感觉。得救者是上帝预先决定拯救的人；这是灵魂和神的一种直接关系。但一个人若不接受洗礼成为教会的一员则绝对不能得救；这就使得教会成为灵魂与上帝之间的媒介。

对这种直接关系来说，罪恶是个根本性的问题。因为它说明仁慈的上帝如何能让人受苦，同时，尽管如此，个人的灵魂却又能在神造的世界中占最重要的地位。因此，无怪乎成为宗教改革所倚重的神学却要出于一个罪恶观念反常的人物了。

关于梨的问题就叙述到这里为止。下面让我们看一下《忏悔录》对其他一些问题的提法。

奥古斯丁叙述：他如何倚着母亲的双膝轻松愉快地学会了拉丁语，但他却讨厌希腊语，因他在学校里学希腊语的时候，“曾受到残酷的威胁和惩罚。”以致到了晚年，他的希腊语知识还很有限。从这个问题的对比来看，人们可能认为他会得出一条教训用以支持温和的教育方法；可是他所说的却是：

“十分明显，自由的好奇心比可怕的义务感更有力地促使我们学会这些事物。按照你的律法只有这种义务感才能限制那自由的动摇，噢，我的上帝！你的律法，从师父的棍棒以至于殉道者的试炼，因为你的律法具有给我们混入某种有益的苦痛的效力，这种苦痛会召唤我们远离那有害的欢乐，——正是由于这欢乐我们才离开了你——重新回到你的面前”。

教师的鞭策虽然没能让他学会希腊语，但却医治了他那种有害的欢乐。根据这一理由，鞭策也成为教育工作中值得向往的一部分。对于那些把罪恶认为是人类所关心事务中最重要的人来说，这种看法是合乎逻辑的。他进一步指出，他不止在儿童时代犯了罪，例如说谎和偷窃食物等，而是在更早的时期就已犯了罪；他当真用了一整章的篇幅（第一卷第七章）证明甚至啜乳的婴儿也充满了罪恶，例如：贪食、嫉妒和其他一些可怕的邪恶。

当他进入青春期以后，他被情欲制服了。“当我的肉体到达十六岁的那年，当出于人间邪恶的情欲，肆其淫威支配了我——虽然这曾为你的律法所禁止——而我则完全委身于其中的时候，我简直无从得悉我的处境，以及我

究竟距离你天庭的喜乐有多远？”[1]

他父亲没有为防止这种坏事而操心，他只是对奥古斯丁的学业给予帮助。他的母亲圣蒙尼卡和他父亲相反劝他要保持童贞，但却毫无成效。然而即便是他母亲在当时也没建议他结婚，“唯恐家室之累会妨碍我的前途。”

十六岁时，他去到迦太基。“在我的周围沸腾着无法无天的爱情。我现在还没有恋爱，然而却在热爱着恋爱；同时出于一种根深蒂固的愿望，对自己无所愿望感到憎恨。我寻求我能恋爱的人，热中于恋爱，并憎恨安全……当时爱与被爱对我来说都是甜蜜的；尤其在我享受我的爱人时，那就更为甜蜜。因此我竟以淫欲的污物玷污了友谊的清泉；以淫猥的地狱遮掩了它的光辉。”[2]这些话叙述了他和一位多年衷心相爱的妇人关系；[3]她为他生了一个男孩，奥古斯丁也很爱这个孩子，在他改宗之后，曾特别关心这孩子的宗教教育。

他和他母亲必须开始考虑他应该结婚的时候到了。他和他母亲所赞许的一个少女订了婚。于是他必须和他以前的情人断绝关系。他说：“我的情人，作为我结婚的障碍，被人从我身边扯走了。我这颗依恋着她的心被人扯裂、受伤和流着鲜血。她把孩子留给我，自己回到非洲（当时奥古斯丁住在米兰）；并向你[1]发誓决不结交其他男人。”[2]但由于未婚妻年幼，两年之内尚不能举行婚礼，其间他又结识了一个情人，但这次却不如以前那么公开，并且很少为人所知。他的良心使他越发不安了。于是他经常祷告说：“主啊，赐给我贞操和克制吧，只是不要在当前。”[3]在他婚期尚未到来以前，宗教终于获得了全胜，此后他终生一直过着独身生活。

现在让我们回叙一下较早的时期：十九岁那年，当他精通了修辞学之后，西塞罗的作品重新把他引向了哲学。他试着阅读圣经，但发现它缺乏西塞罗式的威严。就在这时期他信奉了摩尼教，这事曾使他母亲大为伤心。他当了修辞学的专业教师。但也热中于占星术，晚年时因占星术教导：“你的罪之所以不可避免，其原因在于天上。”[4]而厌弃了它。他尽量阅读拉丁文的哲学书籍；他特别提及，在没有教师的帮助下，理解了亚里士多德的十大范畴。“我这个邪情恶欲的万恶奴才，自行阅读了一切所谓‘文艺’之书；懂得我所能读到的一切，可是这究竟于我自己有了什么益处？……因为我背向光明，面对着被光照亮的东西；因而我的脸面……本身却未得到光辉的照耀。”[5]这时他认为神是一个巨大的光辉物体，而他本身则是那物体的一部分。我们本来期待他详述一下摩尼教的教义，而不只是指出它们之为荒谬。

使人感到兴趣的是：圣奥古斯丁反对摩尼教最初的一些理由却是有关科学的。当他回忆，从一些卓越的天文学家作品中所学到的一些知识时，他说：

---

[1] 《忏悔录》，第 2 卷，第 2 章。

[2] 同上书，第 3 卷，第 1 章。

[3] 同上书，第 4 卷，第 2 章。

[1] 指上帝。——译者

[2] 《忏悔录》，第 6 卷，第 15 章。

[3] 同上书，第 8 卷，第 7 章。

[4] 同上书，第 4 卷，第 3 章。

[5] 同上书，第 4 卷，第 16 章。

[1]“我把那些作品和摩尼基乌斯所说的对比了一下，他以狂人式的愚蠢大量写下了内容丰富的关于冬至、夏至、春分、秋分、日月触以及其他被我从世俗哲学书籍中学到的有关问题的论证，没有一样能够使我满意，但是我却被命令着相信这些，它们不但不符合我自己推算与观察的结果而且还与它们互相背谬。”他特别细心地指出，科学上的错误不能成为信仰方面错误的标志；只有以权威自居，说成是得自神的灵感时，那才成为信仰方面错误的标志。这令人设想，如果奥古斯丁生在伽利略所处的时代，那末他又将作何感想。

为了想解决他的疑问，摩尼教中一位以学问最为著称的主教浮士德会见他并和他进行了辩难。“我首先感到他除了语法以外，对其他各门科学是极端无知的；而且即便是对于语法的知识也还是普通一般而已。但是他曾经读过塔利的《讲演集》，一小部分塞涅卡的著作，某些诗集，以及几本带有逻辑性的拉丁文摩尼教经卷。由于他素常习惯于讲话，掌握了一定程度的雄辩术，而且受到良知的统辖，显得如此温文尔雅，因而使人感到他的雄辩十分愉快而动听。”[2]

他发现浮士德完全不能解决他在天文学方面的疑难。他说：摩尼教著作中“充斥着一些冗长的关于天空、星宿、太阳和月亮的神话”这些和天文学家的发现是不一致的；当他问浮士德这些事情的时候，浮士德便坦率地承认了他的无知。“正是如此，我却更喜欢他了。因为一个正直人的谦虚比我所要探求的知识是更有魅力的；而我发现他在一些更为困难更为微妙的问题上也还是如此。”[1]

这种见解当真是惊人的豁达，是我们不会期待于那个时代的。而且，这和奥古斯丁晚年对待异端者所持的态度也还不十分协调。

这时，他决定到罗马去。据他说，这倒不是因为在罗马教师的收入比迦太基优厚；而是因为听说那里上课时的秩序较好。在迦太基，学生们闹得几乎无法授课；在罗马，虽说课堂秩序较好，但学生们却以欺骗的方式来拖欠束脩。

在罗马时他仍然和摩尼教徒互相来往，但已不大相信他们的正确性了。他开始认为，学院派的人们主张人应该怀疑一切的说法是正确的。[2]但他仍同意摩尼教徒的看法认为：“并不是我们本身犯罪，而是其他某种天性（我不知道是什么天性）在我们内部犯罪”，同时，他相信恶魔是一种具有实体的东西。这明显地说明在他改宗前后，他曾为罪恶的问题所缠绕。

在罗马大约住了一年以后，西马库斯长官把他送到米兰，因为米兰市曾要求派遣一位修辞学的教师。在米兰他结识了安布洛斯，“全世界知名人士中最杰出的人物之一。”他逐渐爱上了安布洛斯的慈祥，并于天主教教义与摩尼教教义二者之间更多地爱上了前者。以前他从学院派学到的怀疑主义却暂时使他踌躇不前。不过，“由于那些哲学家没有基督救赎之名，所以我坚决拒绝把我这病弱的心交托给他们来看护。”[3]

在米兰他和他母亲生活在一起；母亲对于促成他改宗的最后阶段起了很

---

[1] 《忏悔录》，第 5 卷，第 3 章。

[2] 同上书，第 5 卷，第 6 章。

[1] 《忏悔录》，第 2 卷，第 7 章。

[2] 同上书，第 5 卷，第 10 章。

[3] 同上书，第 5 卷，第 14 章。

大作用。她是个热心的天主教徒。奥古斯丁总是以一种尊敬的笔调来叙述自己的母亲。在这一期间，由于安布洛斯忙得没有机会和他私下交谈，这时母亲便对他更为重要了。

奥古斯丁于该书中将柏拉图哲学与基督教教义进行比较的那一章是饶有兴趣的。[①]他说主在这时赐给他“一些从希腊文译成拉丁文的柏拉图主义者的著作。虽然字句有些出入，但根据不同的理由，我于其中读到以下的旨趣，‘太初有道，道与上帝同在，道就是上帝：这道太初与上帝同在；万物是借着他造的，没有他就没有万物：他所创造的是生命，这生命就是人的光，光照在黑暗里，而黑暗却不接受光。’虽然说人的灵魂‘给光作见证’，但他本身‘却不是光’，只有上帝、上帝的道，‘才是真光，它照亮一切生在世上的人，’并且‘他在世界之中，而这世界也是借着他创造的，但世界却不认识他。’但是我没有从中读到：‘他到他自己的地方来，他自己的人倒不接待他。凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，作上帝的儿女。’”他没有在其中读到：“道成肉身，住在我们中间”；也没有读到：“他就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上”；也没有读到：“因耶稣的名，无不屈膝，”这些话。

泛言之，他从柏拉图主义者那里找到了道（logos）的形而上学教义；但是没有找到道成肉身，以及人类救赎的教义。与这些教义相似的因素曾存在于奥尔弗斯教或其他神秘宗教；但奥古斯丁则似乎对此一无所知。总之，这些宗教并不象基督教那样，与比较近期的历史事件发生过联系。

与二元论者的摩尼教徒相反，奥古斯丁开始相信：罪恶并不起源于某种实体，而是起源于意志中的邪恶。

他在圣保罗的著述中找到了特殊的安慰。[②]

经过深刻的内心的斗争之后，他终于改了宗教（公元 386 年）；他抛弃了教职、情人和未婚妻；在短期间的蛰居默想后，接受了安布洛斯的洗礼。他母亲为此感到高兴，但不久她便死去了。公元 388 年他回到非洲，在那里度过余生；这时他完全忙于主教的公务，和进行写作来驳斥杜纳图斯派、摩尼教以及裴拉鸠斯派等异端。

[①] 《忏悔录》，第 7 卷，第 9 章。

[②] 同上书，第 7 卷，第 21 章。

第四章　圣奥古斯丁的哲学与神学

圣奥古斯丁是一个著述极其丰富的作家，他的著作主要是关于神学问题。他的一些争论性的文章属于时事问题，于一旦成功之后随即失去其所有的意义；但某些文章，特别是关系到裴拉鸠斯教派的文章，却一直到现代仍然具有其现实的影响。我不想论及他所有的作品，我只是把我认为具有内在性的、或历史性的重要论著作一番考察：

第一：他的纯粹哲学，特别是他的时间论；

第二：在《上帝之城》一书中所展示的历史哲学；

第三：作为反对裴拉鸠斯教派而提出的有关救赎的理论。

1　纯粹哲学

一般来说，圣奥古斯丁并不专心致力于纯粹哲学，但当他这样做的时候，却显示出很卓越的才能。历史上有许多人，他们纯粹思辨的见解曾受到符合经文必要性的影响，奥古斯丁在这一长串人物中则占据首要位置。然而这种情况对早期基督教哲学家们，例如对欧利根来说，便是不适合的。在欧利根的著述中基督教和柏拉图主义同时并存，且不互相渗透。与此相反，在奥古斯丁的著述中纯粹哲学的独创思想却受到柏拉图主义在某些方面，与《创世记》不相协调这一事实的刺激。

在圣奥古斯丁的著作中，《忏悔录》第十一卷是最好的纯粹哲学作品。一些普通版本的《忏悔录》只有十卷，因为十卷以后的部分是枯燥乏味的；其所以枯燥乏味正是由于这一部分不是传记，而是很好的哲学。第十一卷涉及的问题是：假如创世有如《创世记》第一章，有如奥古斯丁反驳摩尼教徒时所主张的那样，那末，创世一事是应该尽早发生的，于是他就这样假想着一个反对者，从而展开了他的论证。

为了理解他的解答，首先必须认清旧约全书中无中生有的创造，对于希腊哲学来说是一个完全陌生的概念。当柏拉图论及创世时，他想到的是一种由上帝赋予形相的原始物质；而亚里士多德也是如此看法。他们所说的上帝，与其说是造物者不如说是一个设计师或建筑师。他们认为物质实体是永远的、和不是被造的；只有形相才是出于上帝的意志。与此见解相反，圣奥古斯丁象所有正统基督教徒所必须主张的那样，主张世界不是从任何物质中创造出来的，而是从无中创造出来的。上帝创造了物质实体，他不仅仅是进行了整顿和安排。

希腊人认为不可能从无中创造的这一观点，曾断续地出现在基督教时代和导致了泛神论的产生。泛神论认为上帝与世界是不能区分的；世上所有的东西都是上帝的一部分。这种见解在斯宾诺莎的著作中得以充分地发展，并使得几乎所有神秘主义者受到了它的吸引。在基督教的所有世纪中，神秘主义者在奉守正统教义方面一直感到困难，因为他们难于相信世界是存在于上帝之外的。但奥古斯丁在这一点上却未感到困难；因为《创世纪》已讲得很清楚，这对他来就是已经足够的了。他对于这一问题的见解对他的时间论有着重要意义。

世界为什么没有更早地被创造呢？因为不存在所谓“更早”的问题。时间是与创世的同时被创造出来的。上帝，在超时间的意义上来说，是永恒的；

在上帝里面，没有所谓以前和以后，只有永远的现在。上帝的永恒性是脱离时间关系的；对上帝来说一切时间都是现在。他并不先于他自己所创造的时间，因为这样就意味着他存在于时间之中了。而实际上，上帝是永远站在时间的洪流之外的。这就导致奥古斯丁写出了令人十分钦佩的时间相对性理论。

“那末什么是时间呢？”他问道。“如果没有人问我，我是明白的；如果我想给问我的人解释，那末我就不明白了。”种种困难使他感到困惑不解。他说，实际存在的，既非过去；又非未来；而只是现在。现在只是一瞬间，而时间只有当它正在经过时才能加以衡量。虽然如此，也确乎有过去和未来的时间，于此，我们似被带入矛盾之中。为了避免这些矛盾奥古斯丁找到的唯一方法就是说，过去和未来只能被想象为现在：“过去”必须与回忆相等同：而“未来”则与期望相等同，回忆和期望两者都是现存的事实。他说有三种时间：“过去事物的现在，现在事物的现在，以及未来事物的现在。”“过去事物的现在是回忆；现在事物的现在是视觉；未来事物的现在是期望。[①]”说：有过去、现在和未来三种时间，只是一种粗率的说法。

他也了解用这种理论实际上并没有解决所有的困难。他说：“我的心渴望知道这个最为错综复杂的谜。”他祈祷上帝开导他，并向上帝保证，他对这个问题的关心不是出于无聊的好奇心。“主啊！我向你坦白，我对于时间之为何物依然是盲无所知的。”但他所提出的解答要点是，时间是主观的：时间存在于进行期望考察和回忆者的精神之中。[①]因此，如果没有被创造之物，也就不可能有时间，[②]因而谈论创造以前的时间是毫无意义的。

我自己不同意这种把时间说成某种精神产物的理论。然而很显然这却是很卓越的理论，值得人们认真地加以考虑。我可以更进一步说，比起希腊哲学中所见的任何有关理论，这个理论乃是一项巨大的进步。它比康德的主观时间论——自从康德以来这种理论曾广泛地为哲学家们所承认——包含着更为完善，更为明确的论述。

说时间只是思维的一个方面的这种理论，是主观主义的一种极端的形式。有如我们所见，这种主观主义是在古代从普罗泰戈拉和苏格拉底时代以来，逐渐成长壮大起来的。这种理论的感情方面是受到罪恶萦绕的一种观念，但这个方面比其智力方面的发生为期较晚。圣奥古斯丁提出了两种主观主义，主观主义不仅使他成为康德时间论的先驱；同时也成为笛卡尔的“我思想”（cogito）[③]的先驱。奥古斯丁在《独语录》中这样说：“你这求知的人！你知道你存在吗？我知道。你是从什么地方来的呢？我不知道。你觉得你自己是单一的呢还是复合的呢？我不知道。你觉得你自己移动吗？我不知道。你知道你自己在思维吗？我知道。”这一段话不仅包括了笛卡尔的“我思想”；同时也包括了伽桑地的“我行走所以我存在”（ambulo ergo sum）的回答。因此，作为一个哲学家，奥古斯丁理应占据较高的位地。

2　上帝之城

[①] 《忏悔录》，第 20 章。

[①] 《忏悔录》，第 28 章。

[②] 同上书，第 30 章。

[③] 指笛卡尔所说的 cogito ergo sum（我思想所以我存在）而言。——译者

公元 410 年当罗马被哥特族劫掠的时候，异教徒很自然地把这场灾难归咎于不再信仰古代诸神的结果。他们说，在信奉朱比特时，罗马一直保持着强盛；但现在皇帝们都不再信奉他，所以他也不再保护罗马人了。异教徒的这种议论需要给以答复。从公元 412 年到 427 年间陆续写成的《上帝之城》就是圣奥古斯丁的解答。然而这部作品随着写作的进展，概括面也变得越发广泛起来，并终于发展成为一部有关过去、现在和未来的全部基督教历史纲要。在整个中世纪中，特别任教会对世俗诸侯的斗争中，这部书曾产生过巨大的影响。

这部作品和其它一些伟大作品一样，再读时较初读时，会在读者的记忆中留下某些更好的感受。书中包括为现代任何人所难以接受的许多内容，而且该书的中心命题曾为当代一些不重要的因素所掩蔽。但有关世俗之城与上帝之城对比的广阔概念却仍然给许多人以甚深的感召，以致在今日我们仍能以非神学的术语加以重述。

在介绍这部作品时，如省略其细节而集中于其中心思想，这就会流于过分的赞扬；相反，如集中介绍其细节，那末就势将忽略其中最精华及最重要的部分。因此我将试图避免这两方面的错误，首先叙述其中的某些细节，然后再接历史的发展过程论及书中的一般理念。

该书起自罗马遭劫而引起的一些考察，它试图阐明在基督教以前的时代里甚至发生过更坏的事情。这位圣徒说，异教徒经常把灾难归咎于基督教，可是他们当中许多人，在被劫掠期间就曾跑进教会中避难；因为蛮族哥特人信奉基督教，他们是尊重教会的。与此相反，当特罗伊遭受劫掠时，朱挪神殿不仅未成为人们的避难所，而且诸神也未守护该城免遭破坏。罗马人从未宽恕过被征服诸城的神殿，但当罗马被劫掠的时候，它却受到较为缓和的对待，而这种缓和正是由于有了基督教的缘故。

由于以下各种原因在这次劫掠中受害的基督徒是没有权利诉苦的。一些邪恶的哥特人固可借着牺牲基督徒的利益发财致富，但在来世他们是要受苦的；如果所有罪恶都在地上受到惩罚，那么最后的审判就不必要了。如果基督徒是有德行的话，他们所忍受的必然予他们的德行有所增益。因为对圣徒来说，丢掉了现世的东西，并不意味着丢掉任何有价值的东西。如果他们死后得不到埋葬，也是无关紧要的，因为贪婪的野兽并不能阻挠肉体的复活。

接着便论到在劫掠期间一些信仰虔诚的处女遭受强奸的问题。显然有些人认为这些女性之失掉了处女性冠冕，并非由于她们自己的过失。但圣奥古斯丁却非常明智地反对这种见解。“咄！别人的情欲是不会玷污你的。”贞洁是内心的品德，它是不会因强奸而失去的；罪恶的意图，即使尚未实践，却会使你失去它。他暗示，上帝所以允许强奸是因为那些牺牲者对自己的节欲过分自负的缘故。为了逃避强奸而自杀是邪恶的；由此引起他对鲁克蕾莎[1]的长篇议论，他认为鲁克蕾莎不应该自杀，因为自杀永远是一种罪恶。[2]

在为被强奸的一些有德的妇女的辩护中，有一个保留条件：她们不得乐

---

[1] 鲁克蕾莎：是罗马名将柯拉提努斯的妻子。因受到王子赛克斯图斯·塔尔克纽斯强奸而自杀。从此，柯拉提努斯乃兴兵，推翻王制，建立了共和制。据罗马史家蒂图斯·李维乌斯记载，此事发生于公元前 510 年。——译者

[2] 美国版在此有“除非在像参孙所处的情况下”一句。——中译本编者

于受奸，否则她们便为有罪。

接着他就论到异教诸神的邪恶。他说：“你们的那些舞台剧，那些不洁的展览，那些淫荡的异教神，并非由于人们的败坏始而孕育于罗马，它们之所以被育成正是由于受到了你们这些神的直接命令。”[①]崇拜一个象塞庇欧这样的有德者，是比崇拜这些不道德的神祗更有教益的。基督教无需为罗马的遭劫而烦恼，因为他们在“上帝的巡礼者之城”中自有其避难的处所。

在现世里，这两个城——地上之城和天上之城是混为一体的；但在来世，被神所预先选定的得救者同被神厌弃者将被分别开来。在今世，即便在似乎是我们的敌人中间，谁将成为选民一事，也是我们无从知道的。

他告诉我们，书中最难的部分是对哲学家的驳斥，因为基督徒和一些卓越的哲学家在很大的程度上是一致的——例如：关于灵魂不死，以及上帝创世的理论。[②]

哲学家不放弃对异教诸神的信仰，但由于异教诸神是邪恶的，因而他们的道德教训也就不足为训了。书中并未暗示异教诸神仅仅是些寓言；圣奥古斯丁认为他们是存在的，但他们却全都是些魔鬼。因为他们想加害于人，所以他们愿意传布一些有关他们自身的猥亵故事。对大部分异教徒来说，朱比特的各种行为比柏拉图的原理和伽图的见解更有影响。“柏拉图不让诗人居住在一个治理完善的城邦里，这显得他本人比那些想用舞台剧来赞扬的诸神更有价值。”③

他说自从罗马人强奸了萨宾[①]妇女以来，罗马一直变得甚为邪恶。奥古斯丁用了好几章篇幅叙述罗马帝国主义深重的罪孽。他认为罗马在成为基督教国家之前，从未受过苦难的说法是不真实的，它从高卢人的入侵和内战中所遭受的苦难，不但与哥特人带来的苦难不相上下，并有过之而无不及。

占星术不仅是邪恶的，而且是虚伪的；这可以从具有同样生辰时刻双胎儿的不同命运得到证明。[②]斯多葛学派对于命运之神的看法（这与占星术有关）是错误的，因为天使和人们都有自由意志。上帝诚然预知我们的罪，但是我们并不因为上帝的预知而犯罪。另外，认为道德，即或在今世，会给人带来不幸的想法也是错误的：身为基督徒的皇帝们，如果有德即或遭遇不幸也是快乐的，君士坦丁和狄奥多修斯二位皇帝就相当幸福。再者，当犹太人坚信宗教真理的期间，犹太人的王国一直得以延续。

书中有一段对柏拉图极表同情的叙述，他把柏拉图置于所有其他哲学家之上。他认为一切哲学家都该让位于柏拉图：“让泰勒斯和他的水一道去吧，让阿那克西美尼和空气一道去吧，斯多葛学派和火一道去吧，伊壁鸠鲁和他的原子一道去吧。”[③]所有这些人都是唯物主义者；柏拉图却不是。柏拉图认

[①] 《上帝之城》，第 1 卷，第 31 章。

[②] 同上书，第 1 卷，第 35 章。

[①] 据说罗马建国之初在罗缪鲁斯当政期间，罗马人因缺少年轻女子，乃阴谋举行节庆，邀请了邻族萨宾人参加。于是罗马青年们遂乘机掳掠了萨宾人的女孩子们。吃惊与受辱的父母们逃回萨宾后，乃引兵前来奋战。其间，这些女孩子们已结识了罗马人，因而便奔向战场两军中间，哭喊着迫使双方停战议和。此后罗马与萨宾之间终于结成了一国家。——译者

[②] 这一论证并非奥古斯丁所独创；它导源于雅典学院的怀疑派，卡尔内亚德。参看库蒙著：《罗马异教中之东方宗教》，第 166 页。

[③] 《上帝之城》，第 8 卷，第 5 章。

为上帝不是什么具有形体的事物；但所有事物都从上帝以及某种恒常不变者那里获得其存在。柏拉图说知觉不是真理的源泉这一点是正确的。柏拉图主义者在逻辑学和伦理学方面最为卓越，同时也接近基督教。“据说普罗提诺，此人不久以前还活在世上，最为理解柏拉图。”至于亚里士多德，他虽比柏拉图逊色，但却远远超越其他哲学家之上。但他们两人都说一切神祗都是善良的，和应该受人崇拜的。

圣奥古斯丁反对斯多葛学派谴责一切激情的做法。他认为基督徒的激情可能成为道德的起因；愤怒或怜悯本身不该受到谴责。我们必须探究它的起因。

柏拉图主义者对上帝的看法是正确的，但对其他诸神的看法却是错误的；他们不承认道成肉身也是错误的。

书中关于天使们和魔鬼们有一较长的议论，这种议论是和新柏拉图主义者有着联系的，天使们可能是善良的，或是邪恶的；但魔鬼们则总是邪恶的。对天使来说，世俗事物的知识（他们虽然具有这种知识）是卑鄙的。圣奥古斯丁和柏拉图都认为感性的世界逊色于永恒的世界。

书中的第十一卷开始叙述上帝之城的性质。上帝之城是选民的社会。有关上帝的知识，唯有通过基督才能获得。有一些事物（如在一些哲学家那里）是可以经由理性发现的；但对进一步有关宗教的一切知识，我们都必须依靠圣经。同时，我们决不该去了解世界被创造以前的时间与空间：创世以前是没有时间的，而且在没有世界的地方也是没有空间的。

被祝福的一切都是永恒的，但永恒的一切却不一定都被祝福，例如：地狱和撒但。上帝预知魔鬼们的罪恶，但也预知它们对改善作为一个整体的宇宙的作用，这和修辞学中的对句是类似的。

欧利根认为，身体是作为一种惩罚给予灵魂的这一看法是错误的。假若这样，邪恶的灵魂行将有邪恶的身体；但是魔鬼们，甚至最邪恶的魔鬼都有飘渺的身体，而这却比我们的身体还要高级。

上帝在六天内创造了世界的理由是因为六是一个完全数（即等于它的各个因数之和）。

天使有好的，也有坏的；即使坏天使也没有一种与上帝相违背的本质。上帝的敌人并不是出于其本性，而是出于其意志。邪恶的意志没有动力因，而只有缺陷因；它不是一个结果，而是一种缺陷。

创世以来还不到六千年。历史并不象哲学家所设想的那样是循环的：“基督为了我们的罪恶只死一回。”[①]

如果我们最初的祖先未曾犯罪，他们将不至于死亡，但因为他们犯了罪，所以他们的后代都须死亡。吃了苹果，不仅带来自然的死，而且也带来了永远的死，即永劫的惩罚。

蒲尔斐利认为天上圣徒没有身体的这一看法，是错误的。圣徒们要比堕落前的亚当具有更好的身体；他们的身体将是精神的，但不是精灵，并将没有重量。男人将具男身，女人将具女身，夭折者将以成年人的身体复活。

亚当的罪几乎给所有人类带来永恒的死（即永劫的惩罚），但上帝的恩惠却从中解救出许多人来。罪恶来自灵魂；而不来自肉体。柏拉图主义者以及摩尼教徒把罪恶归咎于肉体本性这一点都是错误的。当然柏拉图主义者的

[①] 《新约·罗马人书》，第6章。

错误还不如摩尼教徒之为甚。由于亚当所犯的罪而对全体人类施加的惩罚是正当的；因为，由于这次犯罪的结果，害得本可具有灵体的人落得了肉欲的心。[②]

这个问题导向有关性欲的一段冗长而又繁琐的议论。按此，则我们之为性欲所困正是由于对亚当所犯罪愆的一部分惩罚。这段议论从其显示了禁欲主义的心理来说是很重要的，我们必须加以申述。尽管圣者奥古斯丁自认这个题目是荒唐的，但我们出于以上的理由，也还须加以申述。其学说如下：

如果为了蕃衍后裔，结婚生活中的性交必须被认为无罪。然而即便在结婚生活中一个有德者也还是愿能作到不以色情而为之的地步。即使在婚姻生活中，从人们希冀隐避来看，人们是以性交为可耻的，因为："这种来自天性的合法行为（从我们的始祖起）便伴随着犯罪的羞耻感。"犬儒学派认为人不该有羞耻感，狄奥根尼希冀全面摆脱羞耻感，并希冀在各个方面象狗一样行事。可是就连他在一次试行之后，也放弃了实践上这种极端的无耻行为。色情之可耻在于它不受意志的约束。堕落以前的亚当和夏娃，或可能有过没有色情的性交，——尽管事实上并不如此。工匠从事工作，当他们挥动手臂的时候，并不感到色情；同样只要亚当当日曾经远离苹果树，他或许能够不以现在必需的各种感情，来进行性活动。性器官有如身体其他部分一样也许竟或服从了人们的意志。性交所以需要色情是对亚当所犯罪孽的一项惩罚。设非如此，性欲与快感或竟分道扬镳。除去某些有关生理的细节，经此书英译者妥善地保留了原拉丁文恰到好处的朦胧词句之外，以上所述便是圣奥古斯丁关于性欲的理论。

由此可见禁欲主义者之所以嫌恶性欲显然在于性欲之不受意志指挥。所谓道德，要求意志对身体的全面控制，然而这种控制却不足以使性行为有所可能。因此，性行为似与完美的道德生活势不两立。

自从亚当犯罪之后，世界被划为两个城。一个城要永远与上帝一同作王，另一个城则要与撒但一同受永劫的折磨。该隐[①]属于魔鬼之城，亚伯属于上帝之城。亚伯，由于神的恩惠，并预定，是世上巡礼者和天国的居民。十二位先祖也属于上帝之城。关于玛土撒拉之死的议论，使奥古斯丁涉及了七十人译本圣经与拉丁语译本圣经之间意见纷纭的比较问题。根据七十人译本圣经的记载，应得出玛土撒拉在洪水以后还活了十四年的结论，但这是不可能的，因为他未曾搭进挪亚的方舟。拉丁语译本圣经依据希伯来文原典记载玛土撒拉死于洪水发生那年。在这一问题上，圣奥古斯丁认为圣杰罗姆和希伯来原文必定是正确的。有人主张说犹太人出于对基督徒的敌意，故意改窜了希伯来文原文圣经；但这种假说受到了他的驳斥。另一方面，七十人译本圣经也必曾受到了神的感召。因而，唯一的结论将是托勒密帝的抄写人在抄写七十人译本圣经时出了笔误。在论及旧约圣经的各种译本时，奥古斯丁说："教会一直接受七十人译本圣经，好象除此以外再没有其他种译本，正如许多希腊基督徒只知用这个译本，并不知另外有否其他译本一样。我们的拉丁文译本也是依据七十人译本圣经重译的。然而一个博学的僧侣、伟大的语言学家杰罗姆却把这本圣经从希伯来原文直接译成了拉丁文。犹太人虽然证实他精湛的译文全都正确；并断言七十人译本有不少错误，但基督的各教会则认为

[②] 《上帝之城》，第 14 卷，第 15 章。

[①] 该隐与亚伯：详见《创世纪》，第 4 章。——译者

任何一个人不会比那末许多人更为可取，尤其这些人是为了从事这项工作由大祭司所选定的。”他承认七十人单独进行翻译最后取得奇迹般一致的说法，并认为这是七十人译本圣经受到圣灵启示的一个证明。但希伯来文圣经也同样受了圣灵的感召。这个结论使得杰罗姆译本的权威性成为悬而未决的问题。如果这两位圣徒未曾对圣彼得的两面派倾向进行过争论的话，奥古斯丁也许会更坚决地站在杰罗姆的一边。①

奥古斯丁对圣史和世俗史进行了时代的对比。据此，以尼阿斯来到意大利的年代适值押顿[1]在以色列作士师，再有，即最后的逼迫是在敌基督者的领导下进行的，但其时日则不得而知。

在写了反对司法刑讯值得赞赏的一章之后，圣奥古斯丁进而驳斥了那些认为一切事物都值得怀疑的新学院派。“基督的教会因为对所理解的事物具有最确切的知识，所以把这些怀疑认为疯狂而加以厌弃。”我们应当相信圣经的真理。他继而说明离开真正的宗教就没有真正的道德。异教的道德是“为淫秽的恶魔势力所玷污了的。”对于一个基督徒来说是道德的东西，对于一个异教徒正成为恶德。“有些东西，她（灵魂）似乎认为是道德，并对此加以垂青，但如果这些东西不完全与上帝有关，那末，这些与其称之为道德，当真倒不如称之为恶德。”不属于这个社会（教会）的一些人将遭受永远的困苦。“在我们现世的斗争中，不是痛苦取得胜利，然后由死亡来驱尽它的感觉，就是天性取得胜利，并由它来驱尽痛苦。可是在那里痛苦将永远作难；而天性则将永远受苦。二者都将忍受持续的惩罚。”（第 28 章）。

复活有两种，死后灵魂的复活，和最后审判时的肉体复活。在讨论关于基督作王一千年的种种困难以及此后歌革和玛各[2]的行为之后,他又论及帖撒罗尼迦后书的一处经文（同书第 2 章第 11 第 12 两节）“上帝就给他们一个生发错误的心，叫他们信从虚谎，使一切不信真理，倒喜爱不义的人，都被定罪。”有人也许认为全能的上帝首先欺骗他们，然后再由于他们受骗而施以惩罚是不公正的；但圣奥古斯丁则认为这是不足为奇的。“由于他们被定了罪所以才受了迷惑；同时由于受了迷惑，所以才被定了罪。然而他们之受迷惑乃是由于上帝的秘密裁判，这种裁判，既秘密而公正，又公正而秘密；自从创世以来他就一直继续着这种裁判。”圣奥古斯丁认为上帝不是根据人类的功过，而是肆意把人们划分为被拣选的和被遗弃的。所有人都应该同样承受永劫的惩罚，因此被遗弃的并没有倾吐不满的理由。从上述圣保罗的章句中来看，人们之所以邪恶似乎由于他们是被遗弃的，并非由于他们是邪恶的而成为被遗弃者。

肉体复活后，被定罪者的肉体虽将受到永无止境的焚烧，但并不因此而消亡，这是不足为奇的；因为火蛇和埃特纳火山就是这样。魔鬼虽然不具形体，却能被具有形体的火所焚烧。地狱里的磨难并不为人们滌罪，它也不能由于圣徒的求情而有所减轻。欧利根认为地狱并非永恒的想法是错误的。异端信徒和罪恶深重的天主教徒行将受到永劫的惩罚。

这书以叙述圣奥古斯丁所见在天上帝的景象，以及上帝之城中的永远幸福而结尾。

---

[1] 关于押顿，我们仅知他有四十个儿子，三十个孙子，他们这七十个人都骑着驴驹（《旧约·士师记》，第 12 章，第 14 节）。

[2] 歌革和玛各：参看《新约·启示录》，第 20 章，第 7 节—9 节，指地上受到撒但欺骗的国民。——译者

由以上的概述看来，这部作品的重要性可能还不够明显。书中有影响的一点在于教会与国家的分离，它具有这样明确的含意：国家唯有在一切有关宗教事务方面服从教会才能成为上帝之城的一部分。自此以后，这种说法一直成为教会的原则。贯串整个中世纪，在教皇权的逐渐上升期中，在教皇与皇帝间的历次冲突中，圣奥古斯丁为西方教会政策提供了理论的根据。犹太人的国家，无论在士师记的传说时期或在从巴比伦被掳归来的历史时期，皆为神政国家；基督教国家在这一关系上应该仿效犹太人的国家。罗马诸皇帝和中世纪大部分西欧君主的脆弱性，在很大的程度上，促使教会实现了上帝之城中的理想。但在东罗马，由于皇帝的强大，却从未有过这样的发展，东方教会较诸西方教会远为臣服于国家政权。

使圣奥古斯丁的救世教义得以复活的宗教改革，摈弃了他的神政理论，而趋向于伊拉斯特派，[①]这主要是出于对天主教斗争时的实际需要。然而新教徒的伊拉斯特主义却是缺乏热诚的，新教徒中宗教心最强的一些人仍然受着圣奥古斯丁的影响。再浸礼派第五王国派和贵格派继承了一部分奥古斯丁的教理，但却不过分强调教会的作用。奥古斯丁固持预定说，一面又主张洗礼在得救上的必要性；这两种原则并不十分协调，因而一些极端的新教徒便放弃了后一主张。然而他们的末世论却依然保留了奥古斯丁的原则。

《上帝之城》一书中包含极少独创的理论。它的末世论导源于犹太人；其所以导入基督教中来，主要是经由《启示录》一书。预定说和有关选民的理论是保罗的，但奥古斯丁却作了比保罗书信中所作更充分、更逻辑的发展。圣史和俗史的区分，在旧约圣经中已有明确的叙述。奥古斯丁只不过把这些因素融会在一起，并结合其当时的历史加以叙述，为使基督徒在信仰方面不致受到过分严重的考验，而能适应西罗马帝国的衰亡，以及此后的混乱时期。

犹太人对于过去和未来历史的理解方式，在任何时期都会强烈地投合一般被压迫者与不幸者。圣奥古斯丁把这种方式应用于基督教，马克思则将其应用于社会主义。为了从心理上来理解马克思，我们应该运用下列的辞典：

亚威＝辩证唯物主义
救世主＝马克思
选民＝无产阶级
教会＝共产党
耶稣再临＝革命
地狱＝对资本家的处罚
基督作王一千年＝共产主义联邦

左边的词汇意味着右边词汇的感情内容。正是这种夙为基督教或犹太教人士所熟悉的感情内容使得马克思的末世论有了信仰的价值。我们对于纳粹也可作一类似的辞典，但他们的概念比马克思的概念较多地接近于纯粹的旧约和较少地接近于基督教，他们的弥赛亚，与其说类似基督则不如说更多地类似马喀比族。

3　裴拉鸠斯争论

圣奥古斯丁神学最有影响的部分是与反击裴拉鸠斯异端相关的。裴拉鸠

[①] 伊拉斯特主义主张教会必须服从国家的教义。

斯是威尔士人，原名莫尔根，意即“海上之人”，这和希腊语里的“裴拉鸠斯”一词的意义相同。他是一个温文尔雅的僧侣，不象许多同时代人那样狂信。他相信自由意志，怀疑原罪的教义，并认为人类的道德行为，是出于人们在道德方面努力的结果。如果人们规行矩步，并属于正统教派，那末，作为道德的奖赏，人们均将升入天国。

这些观点在今天看来虽然好象老生常谈，但在当时却引起了一场很大的骚动，并主要通过圣奥古斯丁的反对而被宣告为异端，但是这些观点却一度获得相当大的成功。奥古斯丁不得不给耶路撒冷的教会长老写信，要他警惕这个诡计多端，曾经劝诱许多东方神学者采纳其见解的异端创始人。在奥古斯丁的谴责之后，被称为半裴拉鸠斯派的一些人曾以一种比较缓和的形式鼓吹裴拉鸠斯教义。又过了许久圣奥古斯丁比较纯粹的教义才获得了全面的胜利，特别在法兰西，半裴拉鸠斯派于公元 529 年奥兰治宗教会议时才最后被判为异端。

圣奥古斯丁教导说，亚当在堕落以前曾有过自由意志，并可以避免犯罪。但由于他和夏娃吃了苹果，于是道德的败坏才侵入了他们体内，并以此遗传给他们所有的后裔。因而其后裔皆不能以自力来避免罪恶。只有上帝的恩宠才能使人有德。因为我们都继承了亚当的原罪，所以我们都理应承受永劫的惩罚。所有未受洗礼而死去的人，即便是婴孩，也要下地狱和经受无穷的折磨。因为我们都是邪恶的，所以我们是无权对此倾吐不满的。（在《忏悔录》一书中，圣者奥古斯丁列举自己在襁褓期所犯的种种罪恶。）但是由于上帝白施的恩惠，在受洗的一些人中将有一部分人被纳入天国；这些人就是选民。他们并非由于自己善良而进入天国；除了借着上帝只施予选民的恩宠，使我们不致败坏以外，我们大家都是败坏的。没有理由可以用来说明为何有些人得救，而其余的人则将受到诅咒；这只是基于上帝毫无动机的抉择。永劫的惩罚证明上帝的公义；救拯证明上帝的怜悯。二者同样显示出他的善良。

支持这种残酷教义的各种议论见于圣保罗的著述，特别见于罗马人书——这种教义曾为加尔文所恢复，并从那时起为天主教教会所抛弃。奥古斯丁对待这些作品有如一个律师之对待法律：他的解释是很有力的，他使原文表现了无以复加的含意。终于使人设想圣保罗的信仰虽不象奥古斯丁所推论的那样，但如单独就其中某些原文而论，则这些地方又确曾暗示奥古斯丁所说的那种含义。对未受洗婴儿的永劫惩罚不但不认为骇人听闻，反而认为是出于一个仁慈上帝的这种说法可能被人们认为怪诞不经。然而，由于罪恶的信念深深地支配了奥古斯丁，所以他确实认为新生婴儿是撒但的手足。中世纪教会中许多极其凶恶的事件，都可追溯到奥古斯丁这种阴暗的普遍罪恶感。

只有一个思想上的困难确实曾使圣奥古斯丁感到烦恼。这个困难并不是：因为人类绝大部分注定要遭受永劫的折磨，从而感到创造人类乃是一件憾事。使他感到烦恼的是：倘若原罪，有如圣保罗所教导，是从亚当遗传下来的，那末灵魂与肉体同样，也必然由父母所生，因为罪恶是属于灵魂而不是属于肉体的。他对于这种教义感到了困难。但他却说，因为圣经从未涉及这个问题，所以在这事上得一正确的见解不可能是得救的必要条件，因而他就对之未作结论。

黑暗时期开始之前，最后几个杰出的知识分子，不但不关心拯救文明，驱逐蛮族，以及改革政治弊端等等，反而大肆宣扬童贞的价值和未受洗礼的婴孩所受的永劫惩罚，这当真是十分离奇的。但当我们了解这些便是教会传

给蛮族改宗者的一些偏见时，那末，我们对于下一时代在残酷与迷信方面几乎凌驾有史以来所有时期的原因，就不难理解了。

第五章　公元五世纪和六世纪

公元五世纪是蛮族入侵和西罗马帝国的衰亡期。公元 430 年奥古斯丁逝世以后，哲学已荡然无存；这是一个破坏性行动的世纪，虽系如此，它却大致决定了欧洲此后发展的方向。在本世纪中英吉利人入侵不列颠，使它变为英格兰；与此同时法兰克人的入侵使高卢变为法兰西，凡达尔人入侵西班牙，把他们的名字加给安达卢西亚。圣帕垂克于本世纪中叶劝化爱尔兰人改信了基督教。在整个西欧世界中，粗野的日耳曼人诸王国继承了罗马帝国中央集权的官僚政治。帝国中的驿站交通停顿了，大路坍坏了，大型商业因战争而无法进行，生活，在政治方面和经济方面，重新局限于各个地区。中央集权性的感信仅存于教会之中，但其中却有着很多困难。

公元五世纪入侵罗马帝国的日耳曼部族中以哥特人为最重要。匈奴从东方攻打他们，因此，他们遂被逐到西方。最初他们曾试着征服东罗马帝国，但却为东罗马战败；自此乃转向于意大利。从戴克里先的时候起，他们便已成为罗马的雇佣兵 ;这使他们学会了一般蛮族无从知道的许多战术。公元 410 年哥特王阿拉里克劫掠了罗马，但却于同年死去。东哥特族国王奥都瓦克于公元 476 年灭了西罗马帝国，并统治罗马到公元 493 年，为另一东哥特族人狄奥都利克所谋杀。狄奥都利克曾为意大利王至公元 526 年，关于此人我随即还要有更多地论及。他在历史和传奇故事中都很重要；在尼伯龙根歌中他以伯恩人狄特利希的名义出现（按“ 伯恩 ”即是维罗纳）。

当时凡达尔人定居在非洲，西哥特人定居在法兰西南部。而弗兰克人则定居于法兰西北部。

在日耳曼族入侵中期又有阿替拉率领的匈奴人入侵。匈奴原系蒙古族，但他们却经常与哥特人结盟。尽管如此，公元 451 年在他们入侵高卢的重大关头，他们同哥特人发生了争端；于是哥特人联合罗马人于同年击败匈奴于莎龙。阿替拉随即转攻意大利，并想向罗马进军，但教皇列奥却借着阿拉利克劫掠罗马后而死去一事劝阻了他。不过他的克制于他并无补益，因他于翌年也死去了。他死后匈奴的势力亦随之衰颓下去。

在此纷纭扰攘的期间，教会颇苦于一场有关道成肉身的纠纷。争辩中的主角是两位主教，赛瑞利和奈斯脱流斯，事情或多或少出于偶然，二者中，前者被列圣徒，后者却被判为异端。圣赛瑞利大约自公元 412 年至 444 年死去时为止，身为亚历山大里亚的大主教；奈斯脱流斯曾为君士坦丁堡的大主教。争论之点在于基督的神性和人性的关系问题上。基督有两“ 位 ”[①]吗，——一人，一神？这便是奈斯脱流斯所持的观点。设非这样，是否只有一个本性呢，抑或在一人之中兼有两种本性，即一人性和一神性呢？这些问题在五世纪中曾经导致了令人难以置信的激情和狂热。“ 在恐惧混合，和害怕分离基督的神性和人性的两派之间，酿成了一种秘密的、无从调解的敌意。 ”

圣赛瑞利，神人一体论拥护者，是一个狂热分子。他曾利用身为大主教的职位，几次煽起对犹太人的集团屠杀，加害于居住在亚历山大里亚城中大片犹太侨民区中的居民。他的名声主要是借着施加私刑于一位杰出的贵妇人希帕莎而获得。在一个愚顽的时代里，她热心依附于新柏拉图哲学并以她的才智从事于数学研究。她被人“ 从二轮马车上拖将下来，剥光了衣服，拉进

[①] 位，原书中作 person。——译者

教堂，遭到读经者彼得和一群野蛮、残忍的狂信分子的无情杀害。他们用尖锐的蠔壳把她的肉一片片地从骨骼上剥掉，然后把她尚在颤动的四肢投进熊熊的烈火。公正的审讯和惩罚终因适时的赠贿而消弭于无形。”[②]从此以后，亚历山大里亚便不再受到哲学家们的骚扰了。

圣赛瑞利听到君士坦丁堡在大主教奈斯脱流斯的教导下步入歧途而感到痛心。奈斯脱流斯主张在基督里面有两位，一位是人，一位是神。据此，奈斯脱流斯反对把童贞女称为“神的母亲”的这种新说法；他说童贞女，只不过是基督的人位的母亲，而基督的神位，即上帝，是没有母亲的。在这个问题上教会分为两派：大体上讲，苏伊士以东的主教们赞同奈斯脱流斯，以西的主教们赞同赛瑞利。公元 431 年在以弗所召开了一次会议来解决这个问题。西方的主教们首先到会随即紧闭大门，拒绝迟到者于门外，并于圣赛瑞利主持下火速通过拥护圣赛瑞利的决议。“这次主教骚动，在历时达十三世纪之后，竟呈现了所谓第三次万国基督教会议的可敬的面貌。[①]”

作为这次会议的结果，奈斯脱流斯被判为异端。他不但没有撤回他的主张，反而成为奈斯脱流斯教派的创始人。该教派在叙利亚和整个东方有很多信徒。自此数世纪之后，奈斯脱流斯教派颇盛行于中国，并似曾有一机会变为钦定宗教。十六世纪时西班牙和葡萄牙的传教士们在印度发现了奈斯脱流斯教派。君士坦丁堡的天主教政府对奈斯脱流斯教派的迫害，引起了政治上的不满，从而促进了回教徒对叙利亚的征服。

奈斯脱流斯能言善辩，诱惑了很多人，但据人们确言，他的辩舌终为虫豸所吞噬。

以弗所人虽已学会以童贞女马利亚代替阿尔蒂米斯女神[②],但他们对阿尔蒂米斯仍然持有和在圣保罗时代同样强烈感情。据说圣母曾埋葬于此地。公元 449 年圣赛瑞利死后，以弗所宗教会议试图取得进一步的胜利，因而遂陷入与奈斯脱流斯方向相反的另一异端；亦即被人称为一性论异端。他们主张基督只有一个本性。假如圣赛瑞利当时在世，恐怕他也必定支持这种见解，而将变成异端。皇帝支持以弗所宗教会议，但教皇却拒绝承认它。最后，教皇列奥——就是劝阻阿替拉不去攻打罗马的那个教皇——于公元 451 年，亦即于莎龙战争的那一年，在卡勒西顿召开了万国基督教会议。会议诅咒了基督的一性论者后，确定了基督道成肉身的正统教义。以弗所会议确定基督只有一位，但凯西顿会议却确定基督存在于双重本性之中，一为人性，一为神性。在取得这项决议时，教皇的影响是首要的。

基督一性论者的信徒们，有如奈斯脱流斯教派一样并不屈服。在埃及几乎全体一致地采纳了这一异端。该异端的传布遍及尼罗河上游，和远达于阿比西尼亚。阿比西尼亚的异端后来竟成为墨索里尼用来征服阿比西尼亚的借口之一。埃及的异端有如与其对立的叙利亚异端，实促进了阿拉伯人的征服。

公元六世纪期间的文化史中，有四位显要人物：鲍依修斯、查士丁尼、边奈狄克特和大格雷高里。在本章余下的篇幅中，以及在下一章中我将要重点地论述他们。

哥特人对意大利的征服并不意味着罗马文明的终止。在意大利人兼哥特

[②] 吉朋：《罗马帝国衰亡史》，第 47 章。

[①] 吉朋：《罗马帝国衰亡史》，第 47 章。

[②] 阿尔蒂米斯女神：希腊神话中之猎神，相当罗马神话中之狄阿娜。——译者

人的王、狄奥都利克统治下，意大利的民政完全是罗马样式的；意大利享有和平、和宗教自由（直到该王临终以前）；他是个英明强干的君主。他任命执政官，保留了罗马法和继续推行元老院制度：当他去罗马的时候，他首先访问的地方便是元老院。

他虽是个阿利乌斯教派却与教会保持友好直到晚年。公元 523 年皇帝查士丁公布查禁阿利乌斯教派，这事曾使狄奥都利克极为烦恼。他的恐惧是不无理由的，因为意大利是天主教国，由于神学上同情心的引导自然会倾向于皇帝的一方。他相信，不管正确与否，其间必有一项为他自己政府人员所参与的阴谋。这促使他监禁并处决了他的大臣，元老院议员鲍依修斯。鲍依修斯的著作，《哲学的慰藉》即是他在狱中时写成的。

鲍依修斯是个奇特的人物，在整个中世纪中受到了人们的传诵和赞赏。他经常被人推崇为虔诚的基督徒。人们敬待他，几乎把他当作一位教父。然而他那本在公元 524 年候刑期间写成的《哲学的慰藉》却是一部纯粹柏拉图主义的书；这书虽不能证明他不是一位基督徒，但却表明异教哲学比基督教神学更为深远地影响了他。他的一些神学著作，特别是那本归于他名下，有关三位一体的书却为许多权威学者鉴定为伪著；但是也可能正是由于这些著作，中世纪的人们才把他看作正统教派，并从他那里吸取了大量柏拉图主义。否则，人们是将以怀疑的眼光来看待柏拉图主义的。

这本书是以诗和散文交替写成：鲍依修斯自称时，用散文，而哲学，则以诗句作答。书中很有些类似但丁的地方，但丁在其著作《新生》（Vita Nuova）中无可置疑曾受过他的影响。

这部被吉朋正确地称为“宝典”的书，一开始就声称苏格拉底，柏拉图和亚里士多德是真正的哲学家；而那些被俗众错认为是哲学之友的斯多葛派、伊壁鸠鲁派和其他一些人则是些冒充者。鲍依修斯声称他遵从毕达哥拉斯的命令去“追随上帝”（而非基督的命令）。幸福和蒙福一样是善；而快乐则不是。友谊是一件极其“神圣的事情。”书中有很多伦理观念与斯多葛派的学说相吻合，并在事实上大部分取材于塞涅卡。书中尚有一段用韵文写的《蒂迈欧篇》篇首的概要。随后便是大量纯粹柏拉图式的形而上学。他告诉我们说，不完善，是一种缺欠，它意味着一种完善的原形的存在。关于恶他采用了缺乏学说，他继而转入了一种泛神论，这本该使基督徒大为惊骇，但事实上却因某种原因并未导致这种情况的发生。他说蒙福和上帝二者都是首善，因而是同等的。“人因获得神性而享幸福。”“凡获得神性的人就变成神。因而每一个幸福的人都是一位神，然而上帝本来只有一位，但由于人们的参与却可能有许多位。”“为世人所营求之物的总和，根源与原因应该被正确地理解为善”。“上帝的本质只在于善而不在于其他。”上帝能作恶吗？不能！所以恶是不存在的，因为上帝能做一切事。善人总是强盛的，而恶人总是软弱的；因为二者都向往着善，而只有善人才能得到善。恶人若逃避惩罚则比接受惩罚更为不幸。[①]“智者的心中不存仇恨。”

以该书风格而论，其类似柏拉图的地方多于其类似普罗提诺的地方。书中没有丝毫当代那种迷信与病态的迹象，没有罪孽的萦绕以及过分强求那不可及的事物的倾向。书中呈现一片纯哲学的宁静——它是如此宁静，假如该书写成于顺境，或可被视为孤芳自赏。但是该书却是著者被判死刑后在狱中

[①] 美国版（纽约，1945）在此有：（注意，地狱的惩罚就不能这么说）——中译本编者

写成的。这和柏拉图笔下的苏格拉底的最后时刻是同样令人赞叹不已的。

除非在牛顿以后，我们再也找不到一种与此类似的世界观。现在我要把书中的一首诗全文引用于下，这首诗在哲学含义方面和波普的《人论》(Essay on Man）很相似。

你如果以最纯洁的心
观看上帝的律令，
你的两眼必须注视着太空，
它那固定的行程维系着众星在和平中运行。
太阳的光焰
并不阻碍他姊妹一行，
连那北天的熊星也不想
叫大洋的浪花遮掩她的光明。她虽然看到
众星在那里躺卧，
然而却独自转个不停
远远地隔开海洋，高高地悬在太空。
黄昏时节的反照
以其既定的行程预示出
暗夜的来到，
但那晓星则先白昼而隐掉。
这相互的爱情
创造出永恒的途径，
从众星的穹苍之上
除去一切倾轧的根源，除去一切战争的根源。
这甜密的和谐
用均等的纽带束缚住
所有元素的本性
使那些潮湿的事物屈从于干燥的事物。
刺骨的严寒
燃起了友谊的烈焰
那升腾的火直升到至高之处，
留下这大块的土地没入那深处的故渊。
万紫千红的物华
在阳春发出馥郁的香花，
在炎夏产出成熟的五谷
在凉秋带来硕果累累的枝桠。
上天降下阵阵的暖雨
再为严冬把湿度添加。举凡生活在地上的众生
都受到这些规律的滋养和育化。
当他们一旦死去，
这些规律又把它们带到各自的际涯。
彼时造物者高高坐在天上，
俨然把统驭着全球的缰绳在拿。
他作为它们的王
以显赫的权力君临着万物。

它们由他得生，蕃衍，和跃动
他作为它们的法律和法官对他们加以统辖。
凡以最快的速度
疾驰于其行程的
经常为他的大能引向后部，
有时更突然迫使它们的进程就此停住。
若非他的大能
限制它们的暴躁，
把那狂奔不息者纳入这圆形的轨道，
那至今装饰一切的
凛然的律令
怕早已破灭毁销，而
万物也将远离其太初以来的面貌。
这强有力的爱
普及于一切，
一切返本还原
寻求至善的众生。
若非爱情将
世间的事物
带回首先给予其本质的根源
世间将没有什么得以持续久远。

鲍依修斯，始终是狄奥都利克的朋友。鲍依修斯的父亲作过执政官，他自己作过执政官，他的两个儿子也曾作过执政官，他的岳父西马库斯（可能是关于胜利女神塑像问题和圣安布洛斯发生过争执的那个西马库斯的孙子）在哥特王的宫廷里曾是一名显要人物。狄奥都利克任用鲍依修斯改革币制，并任命他用日晷滴漏等器具使那些略输文采的蛮族诸王不胜惊讶。他之未陷于迷信，在罗马贵族世家中也许不象在其他地方似地那样独特；但加之他那渊博的学识和对公益事业的热忱却使他成为当代一个绝无仅有的人物。在鲍依修斯生前两世纪，和死后十世纪之间我想不出有哪一个欧洲学者象他那样不囿于迷信和狂热。他的优点尚不仅在于消极方面；他高瞻远瞩，处世公正，和精神崇高，即使在任何时代，也得算为一个不平凡的人物；因而就他所处的时代而论，更是令人十分惊异。

鲍依修斯中世纪的声望，部分由来于他被人认为是阿利乌斯教派迫害下的殉教者。——这种看法始于他逝世后的二三百年间，他在帕维亚虽曾被视为圣徒但实际上并未受过教会的正式册封。赛瑞利虽是圣徒，鲍依修斯却不是。

鲍依修斯处决后的第二年，狄奥都利克也死去了。翌年查士丁尼登基。他统治到公元 565 年。在他漫长的统治期中他尽量做了许多坏事和一些好事。当然他主要是以他的法典著称。但我并不想冒昧涉及这个题目，因为这是一个属于法律家的问题。他是一个极其虔诚的人。为了显示他的虔诚于即位后的第二年把当时仍在异教统治下的雅典的哲学学校都封闭了。被逐的哲学家们纷纷逃往波斯，并在那里受到波斯王的礼遇。但波斯人多妻和乱伦的习俗——如吉朋所说，竟使他们受到超乎哲学家所应有的震骇。于是他们便

重返家园，并从此消声匿迹以致于湮没而无闻。在查士丁尼建立了这次丰功伟绩之后的第三年（532 年），他开始了另一件更值得称赞的大事，——圣索菲亚教堂的建筑。我还未曾见过圣索菲亚教堂，但我却见过拉温那地方同世代的美丽的镶嵌，其中包括查士丁尼和帝后狄奥都拉的肖像，他们二人事奉上帝时都很虔诚，不过皇后却是皇帝由马戏团中选来的一个水性杨花的女子。但更坏的却在于她倾心于基督一性论。

丑事说到这里已经够多了。关于皇帝本人，我可以高兴地指出，即使在“三禁令”问题上，也还是个无可非议的正统教派。这是一场令人厌烦的争论。卡勒西顿会议曾宣布三个有奈斯脱流斯教派嫌疑的教父为正统教派；狄奥都拉和其他许多人接受了会议中其余的一切决议后，唯独不接受这一决议。由于西方教会毫无保留地拥护会议的一切决议。所以激起皇后对教皇施加迫害。查士丁尼异常宠爱她，她于公元 548 年逝世。此后，他就象维多利亚女皇追念已故女王驸马般地追念她。从此他终于陷入了基督身体不朽论的异端。和查士丁尼同时代的一位历史家——埃瓦格流斯写道：“他即于死后获得了恶行的报应，于是便走到地狱审判官的面前去寻求他应得的公义。”

查士丁尼急于尽量收复西罗马帝国的疆域。公元 535 年他侵入意大利，并于最初对哥特人取得了迅速的胜利。天主教居民欢迎他；而他也是代表罗马来抗击蛮族的。其间哥特人卷土重来，因而使战争持续了十八年之久。这时罗马和意大利大部分地区遭劫的程度远远超过了蛮族入侵的时期。

罗马沦陷过五次，三次沦陷于拜占庭，两次沦陷于哥特人并沦落为一个小城镇。一度为查士丁尼或多或少收复的非洲也有过同样的遭遇。起初他的军队曾受到欢迎；以后人们便察觉到拜占庭行政的腐败，和苛捐杂税的危害。最后许多人竟宁愿哥特人或凡达尔人卷土重来。然而罗马教会却因查士丁尼信奉正统教义，一直到他的晚年都在坚决地支持他。他未曾企图再次征服高卢，一方面由于距离遥远，一方面也由于弗兰克人属于正统教派。

公元 568 年，查士丁尼死后三年，意大利遭到了一个凶悍的日耳曼新兴部族伦巴底人的侵犯。他们与拜占庭间的战争时断时续地进行了二百年之久，几乎到了查理曼大帝时才终止。拜占庭一城一池地失去了意大利；在南部，他们必须抗拒撒拉森人。罗马在名义上仍属于拜占庭，而教皇们也以恭顺的态度对待东罗马帝国的诸帝。然而在伦巴底人入侵后，皇帝们在意大利大部分领土上便很少，或甚而根本没有什么权威了。意大利文明的毁灭适值这个时期，一些逃避伦巴底人的难民建立了威尼斯，这并不象传说所认定的那样：说该城是逃避阿替拉的难民所建。

第六章　圣边奈狄克特与大格雷高里

公元六世纪及以后几世纪连绵不断的战争导致了文明的普遍衰退，在这期间中，古罗马所残余的一些文化则主要借教会得以保存。但教会对这项工作却做得不够完善，因为那时甚至最伟大的一些教士也都趋向于宗教狂热和迷信，而世俗的学问是被认为邪恶的。尽管如此，教会的诸组织却创始了一稳固的体制，后来，使学术和文艺能在其中得以复兴。

在我们所论及的时代里，基督教会有三种活动，值得特别注意：其一，修道运动；第二，教廷的影响，特别是在大格雷高里治下的影响；其三，通过布教的方式使信异教的蛮族改奉基督教。关于以上三项，我将依次稍加论述。

大约在四世纪初叶，修道运动同时肇始于埃及和叙利亚。修道运动有两种形式：独居的隐士和住修道院的僧侣。第一位虔修的隐士圣安东尼，约于公元 250 年诞生于埃及，并于公元 270 年左右开始隐居。他在离家不远的一间茅舍里独居了十五年之后；又到遥远的荒漠中住了二十年。然而他却声名远扬，使得大批群众渴望听他讲道。于是，他于公元 305 年前后出世讲道，并鼓励人们过隐居生活。他实行极端刻苦的修行，把饮食，睡眠，减少到仅能维持生命的限度。魔鬼经常以色情的幻象向他进攻，但他却毅然抗拒了撒但恶毒的试探。在他晚年的时候，塞伯得[①]地方竟住满了因他的榜样和教诲所感悟的隐士。

数年后，——大约在公元 315 年或 320 年左右，另一埃及人，帕可米亚斯，创办了第一所修道院。这里的修道僧过着集体生活，没有私有财产，吃公共伙食，守共同的宗教仪式。修道院制度并非以圣安东尼的方式，而是以这种方式赢得了基督教世界。在帕可米亚斯派的修道院中，修道僧从事许多工作，其中以农业劳动为主，以免把全部时间用于抵御肉欲的种种诱惑之上。

大约与此同时，在叙利亚和美索不达米亚也出现了修道院制度。这里，苦行实施得远甚于埃及。柱上苦行者圣谢米安，和其他主要隐士都是叙利亚人。修道院制度是由东方传到了操希腊语言的诸国家，这主要须归功于圣巴歇尔（公元 360 年左右）。他的修道院，苦行程度较差；并附设有孤儿院，和男童学校。（并不专为准备当修道僧的男童所设）。

修道院制度最初是个完全独立于教会组织之外的自发运动。使修道院制度和教士融合在一起的是圣阿撒那修斯。同时部分上也是由于他的影响，才确立了修道僧必须身兼祭司之职的常规。公元 339 年当他住在罗马时，他又把这一运动传于西欧。圣杰罗姆为促进这一运动做了很多工作，圣奥古斯丁又把这一运动传布于非洲。图尔的圣马丁在高卢，圣帕垂克在爱尔兰也都创办了修道院。埃奥那的修道院则系圣科伦巴于公元 566 年时所创办。起初，当修道僧尚未纳入教会组织之前，他们曾成为宗教纠纷的根源。首先，在僧侣中，无法区别，谁是真诚的苦行者，谁是因迫于生活困窘，看到修道院生活较为舒适，而作了修道者。还有另外一种困难：修道僧对他们所喜爱的主教往往给以狂烈的支持，致使地方宗教会议（并甚至几使全基督教会议）陷入异端。确定一性论的以弗所地方宗教会议，（并非全基督教会议）就曾处于修道僧的恐怖统治之下。若非教皇的反对，一性论者也许获得了永久的胜

[①] 埃及塞伯斯附近的荒野。

利。但在后世，却未再发生过这类骚乱事件。

早在公元三世纪中叶，在没有男修道僧以前，似乎已有了修女[①]。

清洁被视为可憎之事，虱子叫做“上帝的珍珠”，并成为圣洁的标志。男圣者与女圣者会以除非必须涉水过河之外脚上从未沾过水而自豪。在以后的世纪里，修道僧却做了许多有益的事：他们擅长农艺，有的还维持或复兴了学术。但在早期，尤其是在遁世修行的阶层之中，则全非如此。那时大部分僧侣不从事劳动，除了宗教指定的书籍之外，什么书都不读，并且以一种全然消极的态度来对待道德，视道德为规避犯罪，尤其是规避犯肉欲之罪。圣杰罗姆确曾把自己的藏书携往沙漠，但他后来却认为这是犯了一桩罪。

西方修道僧制度中，最重要的人物是圣边奈狄克特，也就是边奈狄克特教团的缔造者。他于公元 480 年左右诞生于斯波莱脱附近翁布瑞业地方的一个贵族家庭中。二十岁时，他抛开了罗马的奢糜和宴乐，跑到一个孤寂的洞穴中，在那里住了三年。此后，他生活过得不再那样孤独了。并于公元 530 年左右创立了著名的蒙特·卡西诺修道院，他为该修道院起草了“边奈狄克特教规。”这个教规适合于西欧的风土，对修道僧的苦行要求得不象一般流行在埃及和叙利亚地区的那样严格。当时在过度苦行方面有这一种不足为训的竞赛。谁愈是极端地实践苦行，谁就愈被认为神圣。边奈狄克特终止了这种竞赛，并宣布超过教规以外的苦行须经修道院长准许后方得实行。修道院长被授予大权；他的选举属于终身任职性质。（在教规和正统教义范围内）他对他的修道僧几乎是实行专制般的统治。修道僧不得再象以前那样，可以任意由一处修道院转入另一处修道院。边奈狄克特派僧侣，在后世虽然以博学著称，但在初期他们的阅读却只限于虔修用的书籍。

凡是组织都各有其自己的生命，并不以其缔造者的意志为转移。于此，最显著的例证就是天主教教会，天主教会是会使耶稣甚而保罗大吃一惊的。边奈狄克特教团则是个较小的实例。修道僧必须宣誓保持清贫、顺从和贞洁。关于这一点吉朋批评说：“我在某一地方曾听到或看到一个边奈狄克特派修道院长坦率的自白：‘我那清贫的誓言每年给我带来十万克郎；我那服从的誓言把我提升到一个君主般的地位，’但我却忘记他宣誓贞洁的结果了。”①虽然如此，该教团背离了创始人的意愿也并非全为憾事，尤其在学术方面更是如此。蒙特·卡西诺的图书馆是有名的，晚期边奈狄克特教派修道僧对学术的嗜好，曾在许多方面予世界有过贡献。

圣边奈狄克特从蒙特·卡西诺修道院的建立时起，到公元 543 年死去时为止一直住在该修道院。在属于边奈狄克特教团的大格雷高里尚未立为教皇之前不久，蒙特·卡西诺修道院曾遭到伦巴底人的劫掠。修道僧逃往罗马；但待伦巴底人的狂怒平息后，他们又纷纷回到蒙特·卡西诺。

从教皇大格雷高里在公元 593 年所写的对话集中，我们得知很多有关边奈狄克特的事迹。“他在罗马受过古典文学教育。但当他见到许多人由于研究这类学问而陷入放荡、荒淫的生活之后，他便转身撤回刚刚踏进尘世的双脚，唯恐相习过深，同样堕入无神的危险深渊：因此，他抛掉了书籍，舍弃父亲的家财，带着一颗专诚事奉上帝的决心，去寻找一个什么地方，用以达成自己的神圣心愿：于是，他就这样饱学而无知和不学而智慧地离开了家门。”

[①] 美国版在此有：“其中有些修女竟把自己关在墓穴之中”一句。——中译本编者

他当即获得了行奇迹的本领，第一个奇迹是用祈祷修好了一个破筛子。镇上的市民把这筛子挂在教堂门口，“许多年后，甚至到了伦巴底人入侵的时代，还依旧挂在那里。”他丢开了那筛子，走进了他的洞穴。这地方只有一个朋友知道，这个朋友秘密地用一条绳子把食物系给他，绳上系着一个响铃，以便在送食物时通知这位圣徒。可是撒但却向绳子投了一块石子，把绳子连铃铛都打坏了。虽然如此，这个人类的仇敌妄想断绝圣徒食物供应的企图却终未得逞。

边奈狄克特在洞穴中住满了上帝旨意所要求的日数之后，我们的主便在复活节那天向某一位祭司显现；把隐士的所在默示给 他；并吩咐他和该圣徒共进复活节的筵席。大约与此同时；有些牧羊人也发现了他。“起初，当他们由灌木丛中偶然发现他时，他穿着由兽皮做成的衣服，他们当真还以为这是一只什么野兽之类的东西，但等他们结识了这位上帝的仆人之后，其中许多人便因他而把原来野兽般的生活一变而为蒙恩、虔敬和献身的生活了。”

边奈狄克特，象其它隐士一样，遭受过肉欲的诱惑。“恶魔使他忆起从前见过的一个女人，这个回忆在上帝仆人的灵魂中，唤起了强烈的淫念。它有增无已、几致使他屈服于享乐，并兴起了离开荒野的念头。然而在上帝恩惠帮助下，他突然清醒过来了；当他看到附近长着许多茂密的荆棘和丛生的荨麻时，他立即脱下衣服，投身在内翻滚了许久，以致当他爬起来之后，他已可怜地弄得全身皮开肉绽：他就这样借着肉体的创伤医治了灵魂的创伤。”

在他名声远扬之后，某修道院僧众，曾因他们的院长新近去世，而邀请他去主持该院。他接职后硬要他们遵守严格的戒律，致使众修道僧在一次盛怒之下，决定用一杯鸩酒对他进行毒害。然而当他在杯口上画了一个十字之后那杯便立即粉碎了。于是他又重返到荒野中去。

筛子的奇迹并非圣边奈狄克特所行唯一致用的奇迹。一天，一个善良的哥特人用一把钩镰芟夷荆棘，镰头忽然从柄上脱落，掉进深水之中去了。边奈狄克特得悉之后，将镰柄放进水中，这时镰头便立即漂浮起来，自动地接到镰柄上去。

一个邻区祭司，因嫉妒这位圣徒的名声而赠他一块有毒的面包。然而边奈狄克特却奇妙地得知这是一块有毒之物。他习惯于喂养一只乌鸦。当乌鸦在发生问题那天飞来时，这位圣徒便对它说：“我奉我主耶稣基督的名吩咐你衔起这块面包来，把它丢在一个人迹不到的地方。”乌鸦照办了，在它飞回来的时候他照例喂给它当天的食物。这恶毒的祭司，看到无法杀害边奈狄克特的肉身，乃决定戕害他的灵魂，因而打发七个赤身裸体的少妇进了他的修道院。这位圣徒唯恐某些青年修道僧因受诱惑而去犯罪，故而自行离去，以便使那个恶毒的祭司不再发生行这种恶事的动机。以后这个恶毒的祭司终因住房的天花板倒坍下来而被压身死。这时有一位修道僧追踪到边奈狄克特那里告诉他这个消息，这修道僧一面表示愉快，一面请求他重返原来的修道院。边奈狄克特对犯罪者的死亡表示了哀悼，并对那称快的修道僧课以苦行。

格雷高里不仅谈到圣边奈狄克特所行的一些奇迹，同时也不时乐于叙述圣边奈狄克特生涯中的一些事迹。在他创建了十二所修道院最后重返蒙特·卡西诺时，那里有一所纪念亚波罗的礼拜堂，仍然被乡民作为异教崇拜之用。“一直到那时，这些疯狂的异教群众仍然去献那罪恶深重的祭品。”边奈狄克特毁坏了他们的祭坛，代之以一所教堂，并且劝化附近的异教徒改信了基督教。这时撒但感到了烦恼：

“这个人类的夙敌，不把这件事当作好事对待，现在他竟不在私下，或在梦中出现，而是公开呈现在那圣教父的眼前，并且大声诉说他伤害了它。修道僧们虽听到它的喧噪，却看不到它的形体：但当尊敬的教父向他们述说时，撒但却以凶险残暴的姿态出现在他面前，它张牙舞爪，嘴中喷着热气，眼中射出烈焰，活象要把他撕碎了似的：所有修道僧都听见了魔鬼对他所说的话；它首先呼唤了这位圣徒的名字，但是我们这位上帝的仆人却不属于回答它，于是它便开始了一阵冷嘲热骂：它首先喊‘蒙福的边奈特’，但却发现他始终不回答它，于是它马上改变了腔调并说道：‘该咒诅的，而不是蒙福的边奈特：你与我有什么相干？你为什么要这样迫害我？’”故事到此为止；人们由此推想撒但终于在绝望中放弃了挣扎。

我已从这些对话中作了较长的引证。它们的重要性有三个方面。第一，圣边奈狄克特的教规，后来成为西欧所有修道院（除去爱尔兰的修道院，或一些由爱尔兰人建立的修道院之外）的典范。然而对于圣边奈狄克特的生平来说，这些对话却是我们的认识的主要来源。第二，它们这些对话描绘出公元六世纪末叶，最文明的民族精神领域的一幅最生动的图画。第三，这些对话为教皇大格雷高里所写成，他是西欧教会中第四位和最末一位博士，并且在政治方面是个最杰出的教皇。以下我们就要对他加以重点叙述。

诺桑普顿副监督，[①]W.H.赫顿牧师断言大格雷高里是六世纪最伟大的人物；他说只有查士丁尼皇帝和圣边奈狄克特是他的匹敌。他们三人诚然对未来的时代起过深远的影响：查士丁尼由于他的法典，（并不是由于他的武功，因为那些都是暂时的）；边奈狄克特由于他的教规；而大格雷高里则由于他所带来的教廷权的增长。在我所引用的那些对话中，他虽然显得稚气和轻信。但是作为一个政治家，他却非常机敏，专擅和十分清楚地体会到：面对着一个复杂，变化靡常的世界他能有些什么成就。这一对照是颇为令人惊奇的：在行动上最有力的人物往往在精神上却属于第二流。

大格雷高里，是以格雷高里为名的初代教皇，约在公元540年生于罗马一个富有的贵族之家，他的祖父于鳏居后好象也曾做过教皇。他本人在青年时代时有过一所宫殿和巨大的财产。他受过当时人们认为良好的教育，虽然这并不包括希腊语文知识，尽管他在君士坦丁堡住有六年之久，然而却从未学会希腊语文。公元573年他做过罗马市市长，但是因为宗教需要他，所以他便辞去了市长的职务，为建立修道院和赒济贫民，捐献了所有的家财。他把自己的宫殿变做了僧舍，而自己则变成一个边奈狄克特派教士。他专心致力于虔修和苦行，致使自己的健康受到长期的损害。教皇裴拉鸠斯二世看中了他的政治天才，派他住君士坦丁堡充当他的全权公使。因为罗马自从查士丁尼时期起就在名义上臣服于君士坦丁堡。格雷高里从公元579年至585年住在君士坦丁堡，在东罗马皇帝的宫廷中一面代表罗马教廷的利益，一面代表教廷神学不断与东罗马帝国的僧众进行商讨，因为他们比西罗马帝国的僧侣较易倾向于异端。这时君士坦丁堡的大主教主张一种错误的见解，他认为我们复活后的身体将是无法触及的。大格雷高里终于拯救了皇帝，防止他远离真实的信仰。虽然如此，他却未能说服皇帝出兵攻打伦巴底人，从而完成他出使的主要目的。

从公元585年至590年的五年间格雷高里在他的修道院里做院长。以后

[①] 《剑桥中世史》，第2卷，第8章。

教皇逝世了，于是格雷高里便继任为新教皇。那是一个艰难的时代。但也正是由于时代的混乱，才给予一个能干的政治家提供了极大的机会。伦巴底人正在劫掠意大利；西班牙和非洲由于拜占庭的衰微，西哥特人的萎靡和摩尔人的掠夺，竟陷于一种无政府状态。在法兰西存在着南北之间的战争。不列愿在罗马治下虽信奉基督教，但自从入侵以后又转入了异教信仰。那里还有阿利乌斯教派的残余者，“三禁令”的异端尚未消灭尽净。这骚乱的时代甚至影响了一批主教，使他们中间许多人远远不再成为人们的楷模。圣职买卖到处盛行，一直到公元十一世纪后半期时为止仍是一件急待矫正的弊端。

格雷高里以全副精力和智力向所有这些困难的根源搏斗。在他继任教皇之前，罗马主教，虽被人们公认为教阶制中的最高人物，但在其主教管区以外并不认为有任何管辖权。譬如，圣安布洛斯曾与当年的教皇相处得甚为融洽，但显然他却丝毫未把自己看成是教皇权威的属下。格雷高里，部分由他本人的道德品质，部分也由于当代流行的无政府状态，居然能成功地主张他的权威，不但为全体西方教士们所公认，而且在较小的程度上甚而获得了东方教士们的承认。在全体罗马世界中他主要借着同主教们和俗界统治者们通信的方法，但有时也间用其他方法，来行使他的权威。他所著的教牧法规含有对主教们的劝告，在整个中世纪初期里产生了很大的影响。这本教规旨在作为主教们的职务指南，而且也这样为他们所接受。这本书本来是为拉温那的主教写的，但同时他也把它送交赛比耶的主教。在查理曼治下，主教们在授任圣职时才得被授予此书。阿尔弗莱德大帝把这本书译成盎格鲁·撒克逊语。在东罗马则以希腊文刊行于世，它对主教们给以健全的、即或并不惊人的忠告，有如劝告他们不可玩忽职务等。同时书中也告诉他们不可批评那些统治者，如果他们不听从教会的劝告，那末却须使他们经常受到地狱劫火的威胁。

大格雷高里的信札是非常有趣的，它们不止显示出他的性格，同时也描绘出他所处的时代。除了对皇帝和拜占庭宫廷的贵妇人以外，他的口吻竟然有如一个校长——有时称赞，经常斥责，对自己发号施令的权限从未有过丝毫的犹豫。

让我们拿他在公元 599 年所写的信做个实例。第一封是他写给撒丁尼亚岛上卡格利亚利主教的信。这人虽已老迈，但却道德败坏。信中的一部分这样说：“有人告诉我，你在主日行庄严弥撒之前竟出外用犁去翻献礼人的农作物……在庄严弥撒之后你又肆无忌惮地拔掉那块土地的界标……如果你体察到我们原谅你头发斑白，那末，老头儿，今后你可要好好反省，在行为上切忌轻举妄动，在举止上切忌蛮横态睢。”关于这个问题他同时还写信给撒丁尼亚俗界的权威人士。这个主教又因收取主丧费用受到申斥；以后他又因允许一位改宗的犹太人在犹太会堂里放置了一个十字架和一座圣母像而受到申斥。此外，格雷高里尚得悉该主教同另外一个撒丁尼亚的主教未经大主教许可竟然私自出外旅行；当然这也是必须禁止的。接着就是致达尔马其亚总督的一封很严厉的信，信中说：“我们看不出你在哪一点上能使上帝或人满意”；“鉴于你想讨好于我们，所以你应该在这种事情上，用全副心意和眼泪来满足你的救主。”至于这可怜的人到底做了些什么事，我则一无所知。

以下的一封信是给意大利总督卡里尼克斯的。信中祝贺他战胜了斯拉夫人，并且指示他怎样处理伊斯特利亚地方违犯了三禁令的异端派问题。关于这个问题他也曾写信给拉温那主教。有一次我们竟破例见到格雷高里给叙拉

古主教写的一封为自己辩护，而不指责别人的信。这次所讨论的问题是有重大意义的。问题在于当弥撒进行到某一点时应否呼阿利路亚。格雷高里说，他的用法并不如叙拉古主教所指，是出于屈从拜占庭政府的结果，它是经由蒙福的杰罗姆而起源于圣雅各的。因此那些认定他过分屈从希腊用法的人们是错误的。（与此类似的一个问题，曾造成俄罗斯旧教徒分裂的原因之一）

有许多信是写给蛮族男女统治者们的。法兰克女皇布吕尼希勒德曾为自己请求一领赐给法兰西某主教那样的白羊毛袈裟。格雷高里虽愿答应她的请求；但不幸她所派的使者却属于分裂派。他写信给伦巴底王阿吉鲁勒夫庆贺他与敌方媾和。他写道：“因　　为，倘若未能达成和议，除了使可怜的农民——其劳动对双方都有裨益——继续流血；并给交战两方带来罪孽与危机之外，还能得到些什么结果呢？”他同时并写信给阿吉鲁勒夫的妻子，狄奥德琳达皇后，叫她劝导丈大坚持为善。他再次写信给布吕尼希勒德谴责在她国内发生的两件事。一项是俗人未经普通祭司的试用期可以立即升任主教；另一项是准许犹太人拥有基督教徒作奴隶。他给狄奥都利克和狄奥代贝特，法兰克王国的两位国王写的信中说，由于法兰克人模范的虔诚，他本想只说些令人欣慰的事，然而他却情不自禁，必须指出在他们王国里盛行着圣职买卖罪。他也写信给图林地方的主教谈到该主教所受的委屈。他给蛮族统治者写过一封彻头彻尾属于恭维性质的信；这信是写给西哥特王理查的，这人过去曾是个阿利乌斯教派，于公元 587 年改信了天主教。为此，教皇奖给他一把小钥匙，“这把小钥匙含有当年拘锁圣使徒彼得颈项时所用锁链上的铁，它可以从蒙神祝福圣使徒彼得最圣洁的身上带来祝幅，这条拘锁过他颈项使他殉道的锁链，可以解除你家人所犯的一切罪愆。”我希望这位国王陛下嘉纳了这项礼品。

关于以弗所异端宗教会议，他对安提阿的主教有过以下指示，指示中说：“我们曾听说，东方教会中，除非用金钱购买，就没有一个人能得到圣职。”——主教必须竭尽全能矫正这种事态。马赛的主教因为毁坏了某些被人尊崇的偶像而受到申斥：偶像崇拜诚然是错误的，然而，偶像毕竟是有用之物，因此，应该加以尊重。高卢的两位主教受到了谴责，因为有一个妇女先是当了修女以后又被迫结了婚。“果真如此，……你们二人应当从事雇佣劳动，因为你们不配作为牧者。”

以上是他一年中发出信件的一小部分。有如他在本年度的一封信（CXXI）中所慨叹，这也就无怪乎他找不出时间来从事宗教的默想了。

格雷高里并不欣赏世俗学问。在他写给法兰西伟恩的主教德西德流斯的信中说：“我们听到一件提说起来都不免赧颜的消息。人们说你的‘弟兄们’［其实就是你］习惯于对某些人讲解语法。对此我们不但非常不满，而且十分恼怒，以致我们把以前所说过的一切都化为叹息和悲伤，因为赞美朱比特的话语断然不能出于颂扬基督的口中……正是由于这种事在关系到祭司时极堪咒诅所以越发有必要通过真凭实据，彻底查清这事的真相。”

一直到盖尔伯特，亦即赛尔维斯特二世时期为止，教会内对异教学术的敌视延续了至少有四个世纪。从十一世纪以来，教会才对俗界学术抱有好感。

格雷高里对皇帝的态度比对蛮族诸王的态度要更为崇敬。他在写信给一位住在君士坦丁堡的通讯者时说：“凡为最虔诚的皇帝所喜爱的，无论他怎样吩咐，尽都在他的权能范围之内。他怎样决定，就怎样去办。只要他不使我们牵连上撤职处分［关系到正统派主教的］就行。再有，倘若他的所作所

为合乎教规，我们就要追随。倘若不合乎教规，我们就要忍受，但要以我们自身不致犯罪为限。”摩立斯皇帝被一个无名的百夫长，弗卡斯所领导的叛乱废黜了。于是这个暴发户便获得了帝位。他不但当着摩立斯杀害了他的五个皇子，而且随后把这位老年的父亲也一并杀掉。除了殉职以外，再无其它选择的君士坦丁堡大主教当然只好为弗卡斯加了冕。但令人更为惊讶的则是格雷高里，他住在远离罗马生命比较安全的地方，竟然对篡位者和他的妻子，写出令人作呕的奉承。他在信中写道：“诸国的国王们与共和国的皇帝之间，有以下不同之点，诸国的国王是奴隶的主人，而共和国的皇帝则是自由人的主人……愿全能的上帝在每一思想上和行动上保守你虔敬的心［也就是你］常住于他的恩惠之中；愿住在你心中的圣灵指引你去作一切应以正义和仁慈从事的事业。”在致弗卡斯的妻子丽恩莎皇后的信中说：“那长期加于我们颈项上的重负业经解除，代之以皇帝大权温和的羁绊，为了你的帝国的安宁，试问有什么舌，有什么心得以说尽想尽我们对上帝所亏负的感谢呢。”有人可能认为摩立斯是个恶人；其实他却是个很善良的老人。那些原谅格雷高里的辩护者们推诿，他不曾知道弗卡斯的暴行；但他是确曾知道拜占庭篡位者惯例的行为的，而且他又不待查清弗卡斯究竟是不是一个例外。

异教徒改宗对教会影响的增长是很重要的。在公元四世纪末叶之前乌勒斐拉斯或乌勒斐拉已使哥特人改了宗，——但不幸，他们改信了，为凡达尔人所信仰的阿利乌斯教派。然而，在狄奥都利克死后，哥特人却逐渐地改信了天主教：西哥特人的王，有如我们所见，在格雷高里期间采用了正统教派的信仰。弗兰克人从克洛维斯时代起就改信了天主教。爱尔兰人在西罗马帝国灭亡以前经圣帕垂克劝化也改了教。帕垂克是一个萨摩塞特郡的乡神[1]，他从公元 432 年起到 461 年死去时为止一直住在他们中间。爱尔兰人相继在苏格兰和英格兰北部作了很多布道工作。在这些工作中最伟大的传教士是圣科伦巴；再有便是关于复活节的日期和其他重要问题曾给教皇格雷高里写过长信的科伦班。除去诺桑布利亚以外，格雷高里特别注意到英格兰的改宗。人人知道他在未当教皇之前，如何在罗马奴隶市上见到两个金发蓝珠的男孩。当有人告诉他这两个男孩是盎格鲁人时，他立即回答说，“不，是安琪儿。”在他就任教皇以后，他派圣奥古斯丁前往肯特劝化他们。关于这次布教他给奥古斯丁，给盎格鲁王爱狄尔伯特和其他人士写过许多信。他下令禁止毁坏英格兰的异教庙宇，但却指令毁去其中的偶像并把庙宇奉献给上帝作为教堂之用。圣奥古斯丁向教皇请示过一些问题，诸如堂表兄弟姐妹之间可否结婚，夜间行过房事的夫妇可否进入教堂（格雷高里说，可以，倘使他们已经洗净），等等。这次布道据我们所知是成功的，而这也正成为我们直至今日仍为基督徒的原因。

我们目前所考察的这一段时期，具有以下的特征：当代的伟人虽较其他时代中的伟人逊色，但他们对于未来的影响却较为深远。罗马法、修道院制度和教廷长久而深远的影响主要应归功于查士丁尼、边奈狄克特和格雷高里三人。公元六世纪的人们虽不如他们的前人那样文明，却比以后四个世纪的人们文明远甚，他们成功地创始了许多终于驯服了蛮族的制度。值得我们注意的是：上述三人中，有两人出身于罗马的贵族，而第三人则为罗马皇帝。格雷高里在某种正确的意义上来说，是最后的一个罗马人了。他那命令人的

[1] 至少伯里在关于该圣徒的传记里，是这样说的。译者按：伯里（J.B.Bury）是爱尔兰当代有名史学家。

语气虽为其职务所使然，却在罗马贵族的自负中有其本能的根源。在他以后，罗马城许多年代未曾产生过伟人。但就在罗马城的衰落期，它却成功地束缚了征服者的灵魂；他们对于彼得圣座[1]所感到的崇敬正是出于他们对凯撒宝座的畏惧。

在东方，历史的进程是不同的。穆罕默德诞生的那年，适值格雷高里年近三十岁的时候。

---

[1] 指罗马教会而言。——译者

第二篇　经院哲学家

第七章　黑暗时期中的罗马教皇制

自从大格雷高里到赛尔维斯特二世的四百年间，教皇制经历了许多次惊人的变迁。它曾不时隶属于希腊的诸皇帝[1]；或有时隶属于西方的诸皇帝；并在其他时期更隶属于当地的罗马贵族：虽然如此，公元八世纪和九世纪中，一些精明强干的教皇却乘机建立了教皇权力的传统。从公元 600 年起到 1000 年这一段时期，对于了解中世纪教会，以及它与国家的关系方面具有极其重要的意义。

教皇摆脱希腊皇帝获得了独立，这与其归功于他们自己的努力，毋宁归功于伦巴底人的武力——当然，教皇们对此是不存任何感谢之意的。希腊教会在很大程度上一直隶属于皇帝，皇帝认为既有资格决定信仰问题，又有任免主教以至大主教的权限。修道僧也曾努力争取摆脱皇帝而独立，为此他们曾不时地站在教皇的一方。君士坦丁堡的大主教们，虽然情愿归顺于皇帝，但他们却绝不承认自己在任何程度上隶属于教皇的权力之下。皇帝为了抵抗意大利境内的蛮族，不时需要教皇的援助，这时他对教皇的态度恒比君士坦丁堡大主教对教皇的态度还要友好。

拜占庭被伦巴底人战败以后，教皇们深恐自己亦将被这些强悍的蛮族所征服是不无理由的。他们借着与法兰克人结盟而解除了这一畏惧。当时法兰克人在查理曼领导下已征服了意大利和德意志。这一同盟产生了神圣罗马帝国，——该帝国曾有一个以教皇和皇帝之间的协调为前提的宪章。加洛林王朝迅速地衰颓了。教皇首先从其衰颓中获得了利益，公元九世纪末叶，尼古拉一世将教皇的权力提到前所未有的高度。当时国内普遍的无政府状态导致了罗马贵族的实际独立，公元十世纪时，他们控制了罗马教廷并带来了极其不幸的结局。教廷及一般教会，如何通过一次伟大的改革运动，从而摆脱了对封建贵族的隶属即将成为后面一章中的主题。

公元七世纪时，罗马仍处于诸皇帝的武力统治之下，那时的教皇们若不顺从即须遭难。有些教皇，例如；霍诺留斯竟至顺从了异端观点；另外一些教皇，如：马丁一世终因反抗而遭到皇帝的囚禁。公元 685 年到 752 年间的大多数教皇均系叙利亚人或希腊人。由于伦巴底人越来越多地兼并了意大利，拜占庭的势力遂日趋于衰颓。皇帝伊扫利安人列奥，于公元 726 年颁布了圣像破除令，对此不仅整个西方，就连东方的大多数人士也都认为是异端。教皇们强烈地和卓有成效地反对了这一禁令；公元 787 年在女皇伊琳（最初为摄政者）治下，东罗马帝国废弃了圣像破除令异端。然而，与此同时西方发生的一些事件，却永远终止了拜占庭对罗马教廷的控制。

大约在公元 751 年，伦巴底人攻陷了拜占庭意大利的首都拉温那。这事虽使教皇遭到伦巴底人的极大威胁，但也使他们脱离了对希腊皇帝全面的隶属关系。诸教皇由于一些原因更多地喜欢希腊人，而不喜欢伦巴底人。首先，诸皇帝的权力是合法的，而蛮族的国王若非为皇帝所册封，是被看做篡位者的；其次，希腊人是文明开化的；其三，伦巴底人是民族主义者，而教会则仍保持其罗马的国际主义。其四，伦巴底人曾为阿利乌斯教派，在他们改宗

---

[1] 希腊的诸皇帝：指东罗马帝国的诸皇帝，因东罗马帝国的诸皇帝大多数是希腊人。——译者

以后，他们仍旧带着某些令人厌烦的气味。

公元 739 年伦巴底人在国王留特普兰领导下企图征服罗马，但遭到求援于法兰克人的教皇格雷高里三世的强烈反抗。克洛维斯的后裔，墨洛温王朝的国王们已经失去法兰克王国中的一切实权；国家大权操于大宰相手中。当时的大宰相，查理·马特尔是个非常精明强干的人，他和英国国王征服者威廉一样，也是个庶子。公元 732 年，他在图尔的决定性战役中打败了摩尔人，为基督教世界拯救了法兰西。罗马教会为此本来应孩感谢他，但他出于财政上的需要竟而攫取了教会的一些地产，因此降低了教会对他的功绩的评价。但他和格雷高里三世于公元 741 年相继逝世，而他的后继者丕平，则使教会方面感到十分满意。公元 754 年教皇司提反三世为了逃避伦巴底人曾越过阿尔卑斯山往访丕平，并缔结了一项证明对双方皆极为有利的协定。教皇需要军事保护，而丕平则需要只有教皇才能赐予之物：正式承认他代替墨洛温王朝最后一个君主，取得国王的合法称号。为了答谢，丕平把拉温那和过去拜占庭总督在意大利的全部辖区赠给了教皇。由于这项馈赠无从期待君士坦丁堡当局的承认，所以这就意味着同东罗马帝国在政治上的分离。

假如历代教皇隶属于希腊历代的皇帝，天主教会的发展将要迥然有所不同。在东方教会中，君士坦丁堡的大主教从未获得摆脱俗界当局的独立，或有如教皇所获得的那种高于其他教士们的优越性。起初所有主教均被视为平等，而东方在相当大的程度上一直固持着这种见解。尤其在亚历山大里亚、安提阿和耶路撒冷诸城中尚有其他东方的大主教，但在西方教皇却是唯一的大主教（然而自从回教徒入侵以后这一事实已经失去了它的意义）。在西方——东方并不如此——俗人自从数世纪以来就大部分是文盲，这就给予西方教会以东方所没有的方便。罗马的声誉凌驾于东方任何城市之上，因为罗马兼有帝国的传统，又有彼得、保罗殉道，以及彼得曾是第一任教皇等传说。皇帝的威望或适足与教皇的威望相颉颃，但却没有一个西方的君主能够这样作。神圣罗马帝国的皇帝们往往缺乏实权；此外皇帝的即位尚有待于教皇给予加冕。由于这些原因，教皇从拜占庭统治下获得解放一事，对于教会之独立于世俗王国，对于决定性地建立教皇政治用以管理西方教会乃是必不可缺的。

在这一时期里有过一些极其重要的文件，例如：“君士坦丁的赠予”和伪教令集，我们无须涉及伪教令集，但必须叙述一些有关“君士坦丁的赠予”的事项。为了给丕平的馈赠披上一个古老的合法外衣，教士们伪造了一个文件，把它说成是君士坦丁皇帝颁布的一项教令，大意说，当他创建新罗马时，他曾将旧罗马以及其所有的西方领土赠给了教皇。作为教皇世俗权力基础的这项馈赠竟被以后中世纪的人们信以为真。文艺复兴时公元 1439 年它才为罗伦佐·瓦拉斥为赝品。他曾写了一本“论拉丁语言幽雅”的书，而这种幽雅自然是八世纪作品所缺乏的。在他发表了这本驳斥“君士坦丁的赠予”的书和他的另一篇赞美伊壁鸠鲁的论文之后，奇怪的是，他竟被当代热爱拉丁文风胜于教会的教皇尼古拉五世任命为教廷秘书。虽说教皇对教会的领地的管辖权是以那项伪托的赠予为依据，然而尼古拉五世却并未提议放弃教会所辖的领地。

这个有名文件的内容曾为 C.戴利勒·伯恩斯概述如下：[①]

[①] 我是在引用一本尚未出版的书，《第一欧洲》。

在概述了尼西亚信条，亚当的堕落和基督的诞生之后，君士坦丁说他患了麻疯病，由于多方就医无效因而前往求助于“朱比特神殿的祭司们。”他们建议他杀死一些婴儿，并在婴儿的血中沐浴，但由于婴儿母亲们的眼泪，他乃放还了她们。当夜，彼得和保罗向他显现，对他说塞尔维斯特教皇正隐居于苏拉克特的洞穴里，他会治好他的。于是他便来到了苏拉克特，这时“万国教皇”告诉他彼得和保罗不是神，而是使徒；并拿出他们的画像给他看，他认出这两个人正是上次显现时的人物，并在他所有的州长面前承认了这事。于是教皇塞尔维斯特指定他穿着马毛衫进行一段时期的赎罪；然后给他施了洗礼。这时他看到有手从天上触及他。于是他的麻疯病被治好了，并自此放弃了偶像崇拜。以后，他和他所有的州长们、元老院贵族以及全体罗马人民考虑最好将最高权力让给罗马的彼得教廷，并使其凌驾于安提阿、亚历山大里亚、耶路撒冷以及君士坦丁堡之上。然后他在拉特兰宫内建立了一所教堂。他把皇冠、三重冠和皇袍赐给了教皇。他把三重冠戴在教皇头上，并替教皇牵着马韁。他“把罗马，以及西方所有的省、县和意大利城市让给赛尔维斯特和他的后继者；永久作为罗马教会的管辖区”；然后，他迁到东方，“因为在天上皇帝已经设置了主教权位和基督教首脑的地方，世俗的皇帝已不配再去掌权了”。

伦巴底人并不顺从丕平和教皇，但他们却在屡次战争中为法兰克人所战败。公元774年丕平的儿子查理曼终于进驻了意大利，彻底击败了伦巴底人，自认为他们的国王，然后占领了罗马，并在此确认了丕平的赠予。当时的教皇哈德理安和列奥三世发觉在各方面促进查理曼的计划是对他们有利的。查理曼征服了德意志的大部地方，以强烈的迫害手段使撒克逊人改信了基督教并于最后独自恢复了西方帝国，在公元 800 年的圣诞节由教皇加冕即皇帝位。

神圣罗马帝国的建立，在中世纪理论方面划了一个时代，但在中世纪实践方面却远非如此。中世纪是一个特别热中于法权虚构的时代，当时的虚构主张前罗马帝国的西部地区在法律上仍隶属于君士坦丁堡的皇帝，而皇帝是被认为合法权威的唯一源泉。法权虚构的大师查理曼曾主张：帝国的皇位尚无人继承，因为统治东方的伊琳（她自称皇帝而不称女皇）是个篡位者，因为女人是不能做皇帝的。查理[1]从教皇那里为自己的主张找到了合法根据。因而教皇与皇帝从最初就有过一种奇妙的倚存关系。无论是谁，若不经罗马教皇加冕就不能做皇帝；另一方面，数世纪以来每一代强力的皇帝都主张有任免教皇的权限。中世纪法权的理论有赖于皇帝与教皇双方的决定；双方虽都为这种倚存关系而感到苦恼，但历时数世纪之久一直无法避免。他们彼此之间经常发生摩擦，这种摩擦时而有利于一方，时而有利于另一方。公元十三世纪里双方的斗争终于达到无从和解的地步。教皇虽获得了胜利，但不久以后却失去了道德上的权威。教皇和神圣罗马帝国皇帝二者并存了几个世纪，教皇一直延续到现在；皇帝则延续到拿破仑时代为止。然而，所建立起来的关于双方各自权力的精致的中世纪理论，却在十五世纪时即失去了效力。这理论所主张的基督教世界的统一，在世俗方面被法兰西、西班牙以及英吉利等君主国的强权所摧毁；在宗教方面则为宗教改革所摧毁。

---

[1] 查理：指查理曼。——译者

关于查理大帝[2]和其随从的性格，盖哈特·泽里格博士曾概括叙述如下：③

> 在查理的宫廷里展开了波澜壮阔的生活。我们在那里既能看到豪华与天才，也能看到不道德的行为。查理一向不注意那些招致在他周围的人们。他本人并非一个模范人物，因而对于自己所喜欢的人或认为有用的人都能许以最大的自由。他虽被称为“神圣的皇帝”，但他的生活却显不出什么神圣。阿鲁昆就曾这样称呼查理，并赞扬皇帝美丽的女儿罗楚德是一位娴淑的女性，尽管她和梅因的罗得利克伯爵陈仓暗渡，生过一个男孩。查理离不开他的女儿们，他不允许他们结婚，因此，不能不使他得到这样的后果。另外一个女儿蓓尔塔和圣里其耶修道院虔诚的院长安吉尔伯特之间生过了两个男孩。事实上查理的宫廷是个恣情纵欲的生活中心。

查理曼是个精力充沛的蛮人，在政治方面与教会结成同盟，但他却不关心个人的虔诚。他既不会读又不能写，但他却掀起了一次文艺复兴。他在生活上是放荡不羁的，同时又过分溺爱自己的女儿。但他却不遗余力地勗勉臣民过圣洁的生活。他和他的父亲丕平一样曾巧使传教士的热诚为自己在德意志扩张势力，并设法使教皇服从他的命令。教皇们都心满意足地听从他的命令，因为当时的罗马已成为一个蛮族的都市，如果没有外界的保护教皇自身的安全是毫无保障的，而且历次教皇的选举也早已变成了混乱的派系斗争。公元 779 年，地方的敌对者逮捕了教皇，把他投入监狱，并威胁要刺瞎他的眼睛。查理在世时似将开始一个新秩序，但他死后却除去一套理论以外什么也没有遗留下来。

教会所得的利益，特别是教廷所获得的利益，比西罗马帝国所得的利益更为稳固。在教皇大格雷高里三令五申下的一个修道僧团体劝化英格兰改信了基督教，因此英格兰比那些有主教、但习惯于地方自治的国家，对罗马更为恭顺。德意志的改宗主要是英格兰传教士圣鲍尼法斯（公元 680—754）的功绩。他是个英格兰人，曾是查理·马特尔和丕平的朋友，并且全面效忠于教皇。鲍尼法斯在德意志建立了许多修道院。他的朋友圣戈勒在瑞士建立了一所名为圣戈勒的修道院。根据某些权威者所述，鲍尼法斯曾按《列王纪上卷》中的仪式为国王丕平举行过涂油式。

圣鲍尼法斯的原籍是德汶州，受教育于爱克塞特和温彻斯特。他于公元 716 年去弗利西亚，但不久即返回。公元 717 年他去到罗马。并于公元 719 年被教皇格雷高里二世派往德意志去劝化德意志人改教，以及对爱尔兰传教士的影响进行斗争（可以追忆的是：爱尔兰传教士曾对复活节的日期和削发的形式犯了错误）。他在取得相当成就之后，于公元 722 年回到罗马，在罗马被格雷高里二世任命为主教，并宣誓服从教皇。教皇给了他一封致查理·马特尔的信，并任命他在劝化异教徒改教的使命之外，去镇压异教徒。公元 732 年他被提升为大主教；公元 738 年他到罗马作了第三次访问。公元 741 年教皇札卡理阿斯任命他为教皇使节并命令他去改革法兰克的教会。他建立了弗勒达修道院，并为这修道院制订了一套比边奈狄克特教团还要严格的规章。然后他和撒尔兹堡的一名爱尔兰籍主教，维吉尔发生了一场争论。维吉尔虽曾主张在我们的世界以外尚有其他世界，但也是一位被正式列入圣籍的人

---

[2] 查理大帝：亦指查理曼。——译者

物。公元 754 年鲍尼法斯和他一同回到弗利吉亚后遭到异教徒的屠杀。德意志基督教之所以成为教皇派，而不成为爱尔兰派，主要是由于他的功绩。

英格兰的一些修道院，特别是在约克州的那些修道院，在当代是具有重大意义的。罗马统治期间的不列颠文明早已荡然无存，由基督教传教士所导入的新文明几乎全部集中于全面直接仰赖罗马的边奈狄克特派修道院。可敬的毕德是贾罗地方的一个修道僧。他的学生埃克伯特，约克的首任大主教，建立了一所教育过阿鲁昆的教会附属学校。

阿鲁昆在当代的文化中是一重要人物。公元 780 年他于前往罗马途中，在帕尔玛谒见了查理曼。皇帝雇他教法兰克人拉丁语，和教育皇帝的家属。他在查理曼的宫廷里度过了大部分生涯，从事教育与建立学校。晚年他当了图尔的圣马丁修道院院长。他著了一些书，包括一本用韵文写的约克教会史。皇帝虽然没受过教育，却深信教化之功，他暂时缓和了黑暗时代中的黑暗。但他在这方面的工作却为时很短。约克州的文化逐渐为丹麦人所毁灭，法兰西的文化也遭到诺曼人的破坏。撒拉森人袭击了意大利南部，攻克了西西里，并甚而于公元 846 年袭击了罗马。总而言之，在西方基督教世界里公元十世纪堪称一最黑暗的时代；因为公元九世纪曾受到英吉利一些僧侣，以及约翰·司各脱这一杰出人物的拯救。关于后者，我即将作一较详的介绍。

查理曼死后加洛林王朝的衰颓以及查理曼帝国的分裂，首先为教廷带来了利益。教皇尼古拉一世（公元 858—867）曾把教皇的权力提到前所未有的高度。他和东西两罗马帝国的皇帝们；和法兰西秃头王查理；和洛林王罗塔二世；以及几乎全体基督教国家的主教们发生过争执；然而在几乎从所有的争执中他都取得了胜利。许多地区的僧侣早已依附于地方诸侯，于是他便着手扭转这种局面。他的两大争端是关于罗塔二世的离婚事件，和关于君士坦丁堡大主教伊格纳修斯的非法罢免事件。贯穿整个中世纪时期教会的势力，经常干预皇室的离婚问题。国王都是些刚愎自用的人，他们认为婚姻的不可解除是一项只限于臣民的教规。然而只有教会能缔结神圣的婚姻，假如教会公布某项婚姻无效，那末就很可能引起王位继承纷争或王朝战争。因此教会在反对皇家离婚事件和非法婚姻事件中占有极其有力的地位。在英格兰，教会在亨利八世治下丧失了这种地位，但在爱德华八世治下又恢复了这种地位。

当罗塔二世申请离婚时，他获得了本国僧侣的同意。但教皇尼古拉却撤掉了默认这事的主教们，并全面拒绝承认该王的离婚申请。罗塔的兄弟皇帝路易二世为此曾进军罗马试图恫吓教皇；但终因迷信性恐惧的增长而撤退。于是教皇的意志终于获得了胜利。

伊格纳修斯大主教的事件是饶有兴趣的，这事说明教皇在东方依然可以主张自己的权力。伊格纳修斯因交恶于摄政王巴尔达斯而被免去大主教的职位；弗修斯迄今本为一俗界人士，却被提升为大主教，拜占庭政府请求教皇批准这件事。教皇派遣了两位使节前往调查；他们到达君士坦丁堡之后，因受到恫吓，竟而同意了既成事实。这件事曾在教皇前隐瞒了一段时期，但当教皇得悉这件事后，他便采取了断然的措施。并在罗马召集了一次宗教会议来讨论这个问题；他免去了一名使节的主教职务，同时又罢免了授予弗修斯圣职的叙拉古的大主教；他咒逐弗修斯；斥革所有经弗修斯受予圣职的人，同时并恢复了因反对弗修斯而被革职的人的职位。皇帝米凯尔三世为此十分恼怒，他给教皇写了一封忿懑的信，但教皇却回答说：“国王兼任祭司，皇

帝兼任教皇的日子已成过去，基督教已把这两重职务分开了，基督徒皇帝关于永生问题需要教皇，但教皇除去在有关属世的事务方面是不需要皇帝的。”弗修斯和皇帝为了报复也召集了一个宗教会议，会上将教皇破门并宣布罗马教会为异端。过了不久，皇帝米凯尔三世遭到暗杀，他的继承者巴歇尔恢复了伊格纳修斯的职位，并在这件事上公开地承认了教皇的权限。这一胜利发生于尼古拉死后不久，而又几乎完全归功于宫廷革命的暴发。伊格纳修斯死后，弗修斯重新当了大主教，从而扩大了东方教会和西方教会间的裂痕。因此，假如从长远着想，尼古拉在这件事上的政策不能说是胜利的。

尼古拉把自己的意志强加于主教们比强加于国王们更为困难。大主教们认为自己是非常伟大的人物，他们是不肯驯服于一个教会的君主的。然而尼古拉却主张主教的存在主要归功于教皇，当他在世时，他总算大致上成功地普及了这种见解。在这些世纪里，有过主教应该如何任命的重大疑问，主教们原先是由忠实的信徒从主教区城市中用口头选举出来的；其次也经常为附近教区主教们的宗教会议所选出；但也有时为国王或教皇所选任。主教们可因重大理由得以撤换，但他们究竟应该受到教皇，还是地方性宗教会议的裁判则是不明确的。所有这些不明确之点恒使得这样一种职位的权能有赖于各该职位负责人的毅力和机敏。尼古拉把教皇的权力扩张到当时可及的最大限度；但在他后继者的统治下，这种权力重新陷入了一个低潮。

公元十世纪时教廷完全被置于地方性罗马贵族的统治下。这时关于教皇的选举问题还没有既定的制度；教皇的选任有时仰赖群众的拥戴；有时仰赖皇帝们或国王们，有时就象在公元十世纪中一样仰赖罗马市的地方掌权者。这时，罗马和教皇大格雷高里在世时有所不同，罗马已不是一个文明的城市了。这里不时发生派系战争；一些豪门望族又不时通过暴力和贪污的联合手段攫取统治权。西欧的紊乱和衰颓在此时已达到使全体基督教国家几乎濒于毁灭的程度。皇帝和法兰西国王已无法制止在其境内名义上仍为其诸侯的一些封建主所制造的无政府状态。匈牙利人袭击了意大利北部，诺曼底人入侵法兰西海岸，直到公元 911 年将诺曼底地方划归他们，他们才以此作为交换条件皈依了基督教。然而意大利和法兰西南部最大的危险却来自撒拉森人，他们既不接受基督教，也不尊重教会。大约在九世纪末叶，他们征服了全部西西里；并定居于那不勒斯附近的嘎里戈里阿诺河畔；他们破坏了蒙特·卡西诺及其他大型修道院；他们在普罗望斯海岸有一块殖民地，并从那里劫掠了意大利和阿尔卑斯山谷地带，遮断了罗马与北方的交通。

撒拉森人对意大利的征服为东罗马帝国所阻止，东罗马帝国于公元 915 年战败了嘎里戈里阿诺的撒拉森人。但其国势却不能象查士丁尼征服罗马时那样，足以统治罗马。教皇的职位在将近一百年的岁月中竟变作了罗马贵族阶级或塔斯苛拉姆诸侯的赏赐物，公元十世纪初最有权力的罗马人是“元老院议员”狄奥斐拉克特和他的女儿玛柔霞，教皇的职位，几乎为该家所世袭。玛柔霞不但相继有好几个丈夫，而且还有无数的情夫。她将其中的一个情夫提升为教皇号称塞尔玖斯二世（公元 904—911）。她俩的儿子是教皇约翰十一世（公元 931—936）；她的孙子是约翰十二世（955—964），他在十六岁时便当了教皇，“他使得教皇的堕落达于底极，由于其荒淫的生活和奢靡的酒宴，不久便使拉特兰宫成为世人注目之的了。”玛柔霞可能成为女教皇朱安（Pope Joan）传说的根源。

这一时期的教皇们当然丧失了以前诸教皇在东方所具有的一切势力。他

们失去了教皇尼古拉一世对阿尔卑斯山以北主教们行之有效的统治权。各地的宗教会议对教皇声明了全面独立，但它们对专制君主和封建领主们却保持不了独立。主教们日益为世俗封建领主所同化。“因而，教会本身也象世俗社会那样，成为同一无政府状态的牺牲；各式各样的邪恶毫无止境地蔓延着；一些稍事关心宗教及关心拯救信徒灵魂的僧侣无不为当前普遍的颓废而悲叹，于是他们便引导着忠实信徒去注视那世界末日的景象和最后的审判。”[①]

过去有人曾认为当时流行着一种恐怖，就是说，当时的人害怕公元一千年将成为世界末日的年份。然而，这种想法却是错误的。因为自从圣保罗以来，基督徒就一直相信世界末日的临近，而他们却依然如故地进行其日常的工作。

为了方便起见，公元一千年不妨被认为是西欧文明衰退达于极点的年份。从这以后开始了一直延续到公元 1914 的文化上升运动。开始时，这进步主要须归功于修道僧的改革。在修道僧教团以外的大部分僧侣早已变得暴戾、败坏和世俗化了；由于虔诚信徒布施而来的财富与权势腐化了这些僧侣，这种事情甚至在修道僧教团中也屡见不鲜，但每当道德力有所衰颓的时候，一些改革家必以新的热忱，使其重新振奋起来。

公元一千年之所以成为一个历史转折点还有另外一项原因。大约在此时期，回教徒和北方的蛮族至少停止了对西欧的征战。哥特人、伦巴底人、匈牙利人和诺曼人相继入侵；各部族相继改信了基督教，但每一部族都削弱了文明的传统。西方帝国分裂为许多蛮族王国；诸国王对他们的臣属丧失了统治权；从而呈现了一种具有经常大小不同规模战事的普遍无政府状态。最后所有强悍的北方征服者部族都改信了基督教，并定居于各地。诺曼人是最后期的侵入者，他们特别显示了文明的才智，他们从撒拉森人那里夺回了西西里，从而保卫意大利不受回教徒的威胁。他们把丹麦人从罗马帝国中分裂出去的大块英格兰领土重新纳入罗马的版图当他们一旦定居于诺曼底之后，立即允许了法兰西的复兴，并对它给予了实质的帮助。

我们用“黑暗时期”这一词汇来概括公元 600 年到公元 1000 年这一段时期意味着我们过分着重了西欧。这一时期，适值中国的唐朝，也就是中国诗的鼎盛时期，同时在其他许多方面也是一个最为出色的时期。从印度到西班牙，盛行着伊斯兰教光辉的文明。这时举凡基督教世界的损失不但不意味着世界文明的损失，而且正好是恰恰相反。当时没有人能想象西欧在武力与文化方面会在以后跃居于支配地位。对于我们来说好象只有西欧文明才是文明，但这却是一种狭隘的见解。我们西欧文明中大部分文化内容是来自地中海东岸，来自希腊人和犹太人的。论及武力：西欧占优势的时期起自布匿战争[①]到罗马的衰亡——约为公元前 200 年到公元后 400 年间的六个世纪。此后在武功方面便再没有任何一个西欧国家能与中国、日本或回教国家相提并论了。

自从文艺复兴以来，我们的优越性一部分须归功于科学和科学技术，一部分须归功于在中世纪里慢慢建立起来的政治制度。从事物的性质方面来看，这种优越性，是没有理由持续下去的。俄国、中国和日本，在当前的大战中显示了很大军事力量。所有这些国家都把西方国家的技术和东方的意识

[①] 《剑桥中世纪史》，第 3 卷，第 455 页。

[①] 布匿战争：指罗马与迦太基在公元前 264 年—146 年间所进行的三次战争。——译者

形态——拜占庭、儒教或神道[2]的意识形态结合在一起。印度如果获得解放，也将贡献出另一东方的因素。假如文明继续下去，在未来的几个世纪里，文明必将呈现文艺复兴以来从来未有的多样性。有一种比政治的帝国主义还要难于克服的文化帝国主义。西罗马帝国灭亡许久以后——甚至到宗教改革为止——所有欧洲文化都还保留着一抹罗马帝国主义色彩。现在的文化，对我们来说，是具有一种西欧帝国主义气味的。在当前的大战之后，假如我们打算在世界上生活得更舒适，那末我们就必须在思想中不仅承认亚洲在政治方面的平等也要承认亚洲在文化方面的平等。我不知道，这种事将要引起什么变化，但是我确信，这些变化将具有极其深刻和极其重要的意义。

[2] 神道：指日本之神道。——译者

第八章　约翰·司各脱

约翰·司各脱，或约翰奈斯·司各脱斯，有时更附以厄里乌根纳或厄里根纳[①]字样，是公元九世纪最令人惊异的人物。假如他生在公元五世纪或十五世纪，他也许不至使人这样惊讶。他是一个爱尔兰人，一个新柏拉图主义者，一个杰出的希腊学学者，一个斐拉鸠斯教派，和一个泛神论者。他的大部分生涯是在法兰西国王，秃头王查理的庇护下度过的。他虽诚然距离正统教义远甚，但就我们所知却避过了迫害。他把理性置于信仰之上，并丝毫不介意教士们的权威；而他们为了解决自己的争论，反而要求过他的仲裁。

为了理解这样一个人物的出现，我们必须首先注意圣帕垂克以后数百年内的爱尔兰文化。姑且不论圣帕垂克是英格兰人这一令人不快意的事实，尚有两项其他几乎同样令人不快意的事情：首先，在圣帕垂克到达爱尔兰之前，那里已经有了基督徒；其次，不管他为爱尔兰基督教作出了多大贡献，爱尔兰文化并不起因于他（据某高卢人作家说）。当阿替拉以及哥特人、凡达尔人和阿拉里克相继入侵高卢地方时：“大海这边所有硕学之士都逃往海外各地，特别是爱尔兰，不管他们逃往哪里，他们便给那里的居民带来巨大的学术进步。”[①]假如这些人中有谁前往英格兰避难，盎格鲁人、撒克逊人和玖特人必将把他们消灭尽净；然而那些去到爱尔兰的人却与传教士结合在一起，成功地传播了在欧洲大陆逐渐消亡的大量知识与文明。我们有充分理由相信，公元六世纪、七世纪和八世纪间，爱尔兰人当中尚残存着希腊语文知识，以及对拉丁古典著作的相当学识。[②]英格兰自从坎特伯雷大主教狄奥多时代起就通晓了希腊语文。狄奥多本人是个希腊人，曾受教于雅典；在英格兰北方则可能是由于爱尔兰籍传教士的教导而通晓了希腊语文。蒙塔格·詹姆士说：“公元七世纪下半期，渴望知识最殷切、教学工作开展得最活跃的地方是爱尔兰。在爱尔兰，拉丁语文（希腊语文稍差）的研究是以学者观点进行的……他们首先为传教的热诚所驱使，继而又迫于爱尔兰家乡的困难情况，乃大举迁徙到欧洲大陆，从而为挽救他们早已尊崇的残缺的文献作出了贡献。”[③]奥克撒尔的海尔利克在公元876年叙述爱尔兰学者们的迁徙时说：“爱尔兰连同其哲学家们不顾海上的危险，几乎是集体迁移到我国的海岸。所有最博学的人都注定要应贤王索罗门——意指，秃头王查理——的延揽，自愿地走上了流亡之路。[④]”

学者们每每被迫去过漂泊不定的生活。在希腊哲学的开始期，许多哲学家都是从波斯人那里来的避难者；在哲学的末期，查士丁尼治下时，他们又变为逃往波斯人那里去的避难者。公元五世纪时，有如我们所见，一些有学问的人为了逃避日耳曼人，从高卢逃到西欧诸岛；在公元九世纪时，他们为了逃避斯堪地那维亚人又从英格兰与爱尔兰逃回高卢。在现代，德国哲学家

[①] 这种附加是多余的；因为这样就使他的名字成为“爱尔兰的爱尔兰人约翰”。公元九世纪时，“司各脱斯”意味着“爱尔兰人。”

[①] 《剑桥中世纪史》，第3卷，第501页。

[②] 这个问题在《剑桥中世纪史》中，议论得颇为审慎，见第3卷，第19章，其结论则肯定爱尔兰人的希腊语文知识。

[③] 见同上书，同卷，第507—508页。

[④] 同上书，第524页。

为了逃避他们的同胞甚至必须逃往更远的西方。我真不晓得他们是否竟需要同样长的时间才能重返家园。

我们对于当时为了欧洲保存古典文化传统的爱尔兰人知道得太少了。有如他们的悔罪规则书所示，他们的学问是与修道院攸关的，充满了宗教的虔诚；但他们的学问却好象与神学的微妙问题没有多大关联。由于这种学问与其说是主教的毋宁说是修道僧的，所以它没有那种始自大格雷高里以来赋予欧洲大陆僧侣特征的行政观点。又由于它主要与罗马割断了有效联系，所以它在考虑教皇时，仍抱着圣安布洛斯时代对教皇的看法，因而和后世对于教皇的看法有所不同。斐拉鸠斯，虽很可能是个不列颠人，却被某些人认为是爱尔兰人。他的异端很可能残存于爱尔兰，这里的当权者未能象在高卢那样千辛万苦地将它扑灭。这些情况适足以说明约翰·司各脱思想之所以异常自由与新鲜的原因。

约翰·司各脱生涯的初期和后期都是无从查考的；我们只知道他受到法兰西国王雇佣时的一段中间期。他大约生于公元 800 年，死于 877 年左右，但这两个年代都出于推测。教皇尼古拉一世时他适在法兰西。我们在他的生涯中，又遇到一些与这位教皇有关的人物，例如秃头王查理、米凯尔皇帝以及教皇尼古拉本人。

大约在公元 843 年，约翰应秃头王查理的邀请前往法兰西，并被该王任命为宫廷学校的校长。关于预定说和自由意志，修道僧高特沙勒克和莱姆斯天主教，一位显要的僧侣兴克玛尔之间发生了一场争论。修道僧高特沙勒克是预定说派，而天主教是自由意志派。约翰在《论神的预定说》一篇论文中支持了天主教，但他的支持却太不审慎。这个问题是非常棘手的；奥古斯丁在驳斥斐拉鸠斯的文章中曾不得不涉及这个问题，赞同奥古斯丁固属危险，但若公然反对奥古斯丁却有更大的危险。约翰支持了自由意志，这或不致引起什么责难而获得谅解；但在他的议论中的那种纯哲学的性格却招来了人家对他的忿懑。这并不由于他公然违抗神学中公认的任何事物，而是由于他主张：独立于启示之外的哲学具有同等的权威，或甚至具有更高的权威。他争辩说理性和启示二者都是真理的来源，因此是不能互相矛盾的；但假如二者之间万一出现了类似矛盾的时候，那末我们就应当采取理性。真正的宗教，他说，即是真正的哲学；相反，真正的哲学也就是真正的宗教。他的著作曾受到公元 855 年和公元 859 年两次宗教会议的谴责；第一次宗教会议曾把他的著作斥为“司各脱杂粥”。

由于国王的支持，他终能逃避了惩罚。他和国王似乎一直很友好。如果玛姆兹伯利的维廉的记载可以凭信，当约翰与国王共进午餐的时候国王曾问约翰：“什么东西使一个爱尔兰人（Soot）和一个酒徒（Sot）[①]有所区别？”司各脱回答说：“只有食前方丈。”国王于公元 877 年逝去，此后人们再也没有听到约翰的下落。有人相信他也在同年死去。但也有人传说他被阿尔弗莱德大帝聘往英格兰，并作了玛姆兹伯利修道院，或阿塞勒尼修道院的院长，最后遭到修道僧的暗杀。然而，遭这不幸的人却似乎是另一位同名的约翰。

约翰的另一部书是希腊原文伪狄奥尼修斯文集的翻译。这是一部在中世纪前期享有盛誉的书。当圣保罗在雅典传道的时候，“有几人贴近他，信了

[①] 爱尔兰人与酒徒，原文中有协韻关系是国王所说的一句诙谐语。——译者

主，其中有亚略巴古的官丢尼斯”[①]（使徒行传第 17 章第 34 节）。除了以上记载之外关于这个人在现下我们已无从稽考，但在中世纪时人们还另外知道关于他的许多事。他曾旅行到法兰西，并在那里建立了圣邓尼修道院；至少在约翰到达法兰西不久之前该修道院院长希勒杜茵曾有过这样说法。除此以外狄奥尼修斯是一本调和新柏拉图主义与基督教重要著作的有名作者。这本书的著作年代是不详的；但它的确成书于公元 500 年以前和普罗提诺所处的时代以后。这本书在东方流传甚广，并且受到世人赞赏；但在西方一直到公元 827 年，希腊皇帝米凯尔送给虔诚王路易（Louis the Pious）一本抄本，路易王又将该书赠给上述的希勒杜茵修道院院长时为止，这本书尚未被一般人士所知晓。希勒杜茵认为该书出自圣保罗的门徒，也就是出自希勒杜茵所居修道院的创建者的手笔。他很想知道该书的内容；但一直到约翰到来却没有人能胜任希腊文的翻译。约翰完成了这项翻译，他在从事这项工作时必定感到十分愉快，因为他的观点和伪狄奥尼修斯文集是十分接近的。伪狄奥尼修斯从那时以来曾给予西方天主教哲学以巨大的影响。

公元 860 年人们将约翰的翻译送呈教皇尼古拉。教皇因该书在发行以前，未征求他核准而感到恼怒，并命令查理王将约翰送至罗马——然而这项命令却被置若罔闻了。关于本书的实质，特别是关于译文中所表现出来的精湛的学识，教皇是无法吹求的。教皇曾征询他的图书馆长卓越的希腊学学者，阿奈斯它修斯对于该书的意见。阿奈斯它修斯为一个远居化外的人竟能具备如此渊博的希腊文知识而感到十分惊讶。

约翰最大的著作（用希腊文写成的）是《自然区分论》。这是一部在经院哲学时代可能被称为“实在论的”著作；这就是说，它象柏拉图的著作一样，主张诸共相是在诸殊相以先。他在“自然”中不仅包括有；而且包括非有。自然的整体被划分为四类：（1）创造者而非被创造者，（2）创造者同时又是被创造者，（3）被创造者但非创造者，（4）既为非创造者又为非被创造者。第一类显然是上帝。第二类是存在于上帝之中的（柏拉图主义的）诸理念。第三类是时间与空间中的事物。第四类令人惊讶，仍是上帝，并非作为创世主，而是作为一切事物的终极和目的。从上帝流溢出来的一切事物都努力争取复归于上帝；因此所有这些事物的终极和他们的开始是同一的。一和多之间的桥梁是逻各斯。

他把不同的诸事物，例如，那些不属于睿智世界的有形体的事物，和罪——因为罪意味着神性典型的丧失——都包括在非有的领域之中。唯有创造者而非被创造者具有本质的存在；它是一切事物的本质。上帝是事物的开始、中继、和终极。上帝的本质是人类、以至天使所无从知道的。在某种意味上，他甚至连他自己也无从知道：“上帝自身也不知道他是什么，因为他不是一个什么；在某种意义上来讲他对于他自己和对于每一个智者都是不可理解的。”[①]在诸事物的存在中可以看到上帝的存在；在诸事物的秩序中看到他的智慧；在诸事物的运动中看到他的生命。他的存在是圣父，他的智慧是圣子，他的生命是圣灵。然而狄奥尼修斯所说没有一种名称可以用来确言上帝的说法却是正确的。有一种所谓肯定的神学，在这种种神学中人们把上帝说成是

[①] 丢尼斯：系中文圣经中的译名。即本书中的狄奥尼修斯。——译者

[①] 参照布莱得雷所论一切认识的不充分性。他主张没有全真的真理，而所可能得到的最好的真理在知性上都是不能改正的。

真理、善、本质，等等，但这些肯定只不过是象征性的真实而已，因为所有这些述语都有一个对立语，而上帝是没有对立语的。

创造者同时又是被创造者这一级事物包括诸第一原因，或诸原型，或柏拉图主义的诸理念。这些第一原因的总合便是逻各斯。诸理念的世界是永恒的，和被创造的。在圣灵的影响下，这些第一原因产生了个别事物的世界，但其物质性却是虚幻的。当提及上帝从“无”中创造万物时，在上帝超越所有知识的意味上，这个“无”应该被理解为上帝本身。

创世是一个永远的过程：一切有限事物的实体都是上帝。被造物并不是一个与上帝有区别的存在。被造物存在于上帝之中，而上帝以一种不可言喻的方式在被造物中显示他自己。“圣三位一体热爱在我们心里的以及在它本身中的它自己[①]；它看它自己并推动它自己。”

罪的根源在于自由：罪的发生是因为人们转向自己而不趋向上帝。恶的根源并不在上帝之中，因为在上帝里面没有恶的概念。恶是非有而且它没有根源，因为假如它有根源，它将变为必然的了。恶是善的缺乏。

逻各斯乃是将多带回一将人带回上帝的原理；因此它是世界的救主。通过与上帝的结合人身中导致这一结合的部分亦将变为神圣。

在否认个别事物具有实体性这一点上，约翰与亚里士多德派的意见是不一致的。他称柏拉图为哲学界的泰斗。然而他关于存在的分类中的前三类都是间接起源于亚里士多德的创动而非被动者，创动及被动者，被动而非创动者。在约翰体系中其第四类，既为非创造者又为非被创造者，则来自狄奥尼修斯，一切事物复归于上帝的说法。

从以上的概述中来看，约翰·司各脱的非正统教义性是显而易见的。否认被创造物具有实体性的他的泛神论，是与基督教义相违背的。他对于从“无”中创造万物的解释也不是任何一个审慎的神学家所能接受的。他的三位一体说和普罗提诺的说法极其类似，他在这一点上虽试图维护自己，但他的说法却未能保持三位的同等性。这些异端显示了约翰的精神独立性，这在公元九世纪里是令人惊异的。他的新柏拉图主义的见解有如在公元四、五世纪希腊诸教父中间一样，在当时的爱尔兰可能是很普遍的。假如我们对于公元五世纪至九世纪期间的爱尔兰基督教知道得更多一些，也许我们发现约翰并不那末令人惊异。另一方面也许他所持异端的大部分是出于伪狄奥尼修斯的影响。狄奥尼修斯曾被认为与圣保罗有过联系，而被人误认为正统教派。

他认为创世没有时间的这种见解，当然也属于异端，这就迫使他说创世纪中的记载属于寓言的性质。天国和亚当的堕落是不该按字面解释的。有如所有泛神论者，他在罪恶的解释方面感到困难。他认为人类最初是没有罪的，当人没有罪的时候，他没有性的区别。这种说法当然与圣经中所说：“上帝造男造女”的说法有所抵触，按照约翰的说法人类之被分为男性和女性只是由于罪的结果。女性体现着男性感官的并堕落的本性。在最后，性的区别将重复归于消失，那时我们便会有纯粹灵性的躯体。[①]罪存在于被误导的意志，在于假定本来并非善的事物为善。罪的惩罚是当然的；它在于发现罪恶欲望的虚妄性。然而惩罚却不是永远的。有如欧利根，约翰认为甚至魔鬼最后也将得救，然而他们得救的时日却比其他人较晚。

---

① 参照斯宾诺莎。

① 参照圣奥古斯丁。

约翰翻译的伪狄奥尼修斯对中世纪思想发生过巨大的影响。然而他的巨著自然区分论却影响不大。这本书屡次被斥为异端，公元 1225 年教皇霍诺留斯终于下令焚毁该书的所有抄本。不过所幸这个命令并未得到有效的执行。

第九章　公元十一世纪的教会改革

自从西罗马帝国灭亡以来，欧洲在公元十一世纪中首次出现了迅速而持久的进步。在加洛林王朝文艺复兴时，欧洲曾有过某种进步，但事实证明这种进步却不是巩固的。公元十一世纪时的进步是持久的和多方面的。这种进步始自修道院的改革；继而扩展到教廷和教会机构；并于本世纪末期产生了首批经院哲学家。撒拉森人被诺曼人逐出了西西里；匈牙利人变为基督徒，并终止了劫掠生涯；诺曼人对法兰西和英格兰的征服使这些地区免受斯堪地那维亚人的进一步侵袭。除去拜占庭影响所及的地区以外，过去一向简陋的建筑，骤然具备了宏伟的规模。僧侣以及俗界贵族的教育水平也都有了显著的提高。

在改革运动者的心目中，这次运动的最初阶段，纯然出于道德的动机。正规的僧侣以及世间一般的僧侣早已腐化堕落，于是一般热诚的人士便开始督促他们更多地按照他们的清规戒律生活。然而在这个纯粹道德的动机之后却有另外一个动机，这动机在最初也许是无意识的，但它却逐渐变得越发明显起来。这个动机便是彻底分开僧侣与群众，并借此以增进僧侣的势力。因而，教会改革的胜利自然会直接导致教皇与皇帝间的剧烈冲突。

祭司在埃及、巴比伦和波斯早已形成一个独立而强大的社会阶层，但在希腊和罗马却不如此。在原始基督教中，僧侣和俗众的区别是逐渐发生的；当我们在新约中读到主教一词时，这一词汇还没有它现在的寓意。僧俗分离有两个方面，一是教义方面的，一是政治方面的；政治的一面又倚靠其教义的一面。僧侣具备某些行奇迹的能力，特别在有关圣礼方面——洗礼则除外，俗人也能施洗礼。但没有僧侣的帮助却无法举行婚礼，赦罪礼和临终时的涂油。在中世纪中尤其重要的是化体[①]：只有祭司才能行弥撒的奇迹。化体说虽久已为一般人所信仰，但直到公元十一世纪，公元 1079 年时才变为信条之一。

由于祭司们有行奇迹的权能，他们能够决定一个人是否在天国中享永生或打入地狱。当一个人在受破门处分中不幸死亡，那末他将要下地狱；假如他经过祭司奉行的一切正当仪式，而自己又适当地认了罪并悔改，那末他最后还将进入天国。然而进入天国之前，他可能还要在炼狱中经受一段时期——也许是一段很长时期的熬煎。祭司们可以通过为某人的灵魂作弥撒而缩短这人在炼狱中的期限。他们为了适当的金钱酬谢是乐于作这种事的。

我们须知所有这一切，不止是公开宣布的信条，而是为僧俗两界所共同坚信不疑的。僧侣们行奇迹的权能使他们屡次战胜那些拥有军队的强大君主。然而这种权能却受到以下两种限制：一即俗界怒不可遏的激情爆发，一即僧侣之间的分裂。直到教皇格雷高里七世时为止，罗马居民对于教皇本人并不怎样尊敬。每逢骚乱的党派斗争诱使他们对教皇进行绑架、拘禁、毒杀或攻击的时候，他们是毫不犹豫的。但这怎能和他们的信仰相容呢？这解答，毫无疑问，一部分出于他们毫无克己的能力；此外一部分却出于人在临终前还可以悔改的想法。另外还有一种理由，不过这种理由在罗马所起的作用较差于其它地区，这就是说，国王在其国内可以使主教们屈从他的意志，这样国王便可取得足够的僧侣魔法，从而拯救自己脱离永劫的惩罚。因此教会纪

[①] 化体：指行圣餐时面包和葡萄酒变为基督的肉和血这一天主教的信条。——译者

律，与一个统一的教会管理机构便成为僧权必不可缺之物。作为僧侣道德革新重要组成部分的这些目标，终于在公元十一世纪中达到了。

僧侣们的职权，总地说来，只有通过个体僧侣的重大牺牲才能获得。为僧侣改革家所一致抨击的两大弊端即圣职买卖与蓄妾。关于以上二者我们必须分别加以叙述。

由于虔诚信徒的捐献，教会早已变得很富有。许多主教拥有巨大的财产，就连教区的祭司们也都照例过着当代的舒适生活。主教的任命权通常实际上是操于国王之手，但也有时操于一些地位较低的封建贵族。国王出售主教职位之事是习以为常的；事实上这笔款项占其收入的重要部分。主教从而再去转售在其权限以内的高级圣职。在这种事上是并没有任何秘密的。盖尔伯特（按即塞尔维斯特二世）仿效主教的口吻说“我付出黄金，而当了主教；只要我按照自己分内的权限行事，我也不怕捞不回这笔款项。我任命一个祭司，于是我收到黄金；我按插一个执事，于是我收到一堆白银，看吧，我付出去的黄金，现在又重新返回了我的钱囊。”[①]米兰的彼得·达米安于公元 1059 年发现自大主教以下该城中的每一僧侣都犯有买卖圣职的罪，而这种情形在当时却非绝无仅有。

买卖圣职当然是一种罪，但这还不是反对它的唯一理由。它使得教会的人事升迁不凭功绩而凭财富，它确认了任命主教事宜中的俗界权威，以及主教对世俗统治者的隶属关系；同时它导致主教职位沦为封建体系的一部分。尤其，当一个人买到了高级圣职以后，他自然要急于收回为此而付出的代价，于是这人属世事物的关心势将超过他对于精神事务方面的关心。由于这些原因，反对买卖圣职运动终于成为教会争取权力斗争中的一个必要环节。

与此极其类似的看法也适用于僧侣的独身主义。公元十一世纪的革新家经常把我们较为正确地应说为“结婚”这一词汇说成“蓄妾”。修道僧由于其贞洁的誓言，当然不得结婚，然而对于那些世俗僧侣却从未有过明确的结婚禁令。东方的教会一直到今天，教区祭司还被允许结婚。西方在公元十一世纪中大部分教区祭司都是结婚的。主教，就他们自身来说，经常诉诸于圣保罗以下的话：“作主教的必须无可指责，只作一个妇人的丈夫”。[①]于此并没有买卖圣职事件中那样明显的道德问题，但在僧侣独身问题上却有着与反对买卖圣职运动中极其类似的政治动机。[②]

僧侣们一旦结婚之后，他们自然企图将教会的财产传抬他们的子嗣。假如他们的子嗣当了僧侣那末他们更可以进行合法地授与；因此当革新派获得势力之后，他们所采取的最初措施之一便是禁止把僧职授予僧侣的子嗣。[③]然而在当时的混乱状态下却仍然存在着一种危险，因为设若僧侣已经有了子嗣，他们总不难找到一些非法侵占部分教会田产的方法。在这种经济的考虑之外，还有一项事实，假如一个僧侣同他的邻舍一样，也是一个有家室的人，那末他对于他们来说，则似乎并不相差多远。至少自从公元五世纪起就有一种对于独身生活的热烈的赞扬，假如僧侣试图博得其权势所依赖的崇敬，那末他们借着禁绝婚娶显然与一般有所区别乃是极其有利的。不容置疑，革新

---

① 《剑桥中世纪史》，第 5 卷，第 10 章。

① 《提摩太前书》，第 3 章，第 2 节。

② 参看亨利·C·李著，《僧侣独身史》。

③ 公元 1046 年曾明令不许僧侣的儿子作主教。以后又明令禁止僧侣的儿子就任圣职。

家们虽然笃信结婚的身分事实上并非有罪，但却低于独身的身分，同时也只意味着对肉欲的让步，圣保罗说：“倘若自己禁止不住，就可以嫁娶”；[①] 但一个圣洁的人却必须能够“禁止”。所以僧侣的独身对于教会的道德权威来说是必不可少的。

在以上这些一般性的引言之后，让我们来谈一下公元十一世纪教会中革新运动的实际历史。

运动的开始，追溯到公元 910 年阿奎泰公爵，虔诚者维廉之创建克律尼修道院，这所修道院自从建成以来一直独立于一切外界权威——但教皇的权威除外；而且其院长又被授权管辖那些由它分建的若干修道院。这时，大部分修道院都很富有与放纵；克律尼虽避免极端的禁欲主义，却还注意保持尊严与礼法。该院第二任院长奥都到意大利后曾受命管理好几处罗马的修道院。但他并不是经常成功的：“法尔发修道院——该院由于暗杀了前任者的两个敌对院长的纷争而陷于纷裂——抵制了奥都介绍前来的克律尼派修道僧，并用毒药杀害了阿勒伯利克借武力任命的修道院长。”[②]（阿勒伯利克是邀请奥都的罗马统治者。）公元十二世纪时克律尼的革新热情逐渐冷却了。圣伯纳德曾反对过该修道院华丽的建筑；有如他所处时代一切极其虔诚的人，他也认为壮丽的宗教院宇是罪孽深重的骄傲的象征。

公元十一世纪时，革新家创立了不少教团。一个苦行的隐士，罗穆阿勒德于公元 1012 年创立了卡玛勒多力兹教团；下文中即将叙述的彼得·达米安曾是该教团的信徒之一。公元 1084 年科伦的布鲁诺创立了一向以谨严著称的卡尔图斯教团，公元 1098 年创立了西多教团；公元 1113 年时圣伯纳德加入了这个教团。这个教团严守边奈狄克特的教规。它禁止使用彩色玻璃窗。它雇佣了一批俗家弟兄，从事劳动。这些人虽也宣誓，但却不许学习读和写；他们主要是从事农业，及其他工作，有如建筑。约克州芳腾修道院属于西多教团——对于把一切美都看成属于魔鬼的人们来说，这所修道院确是一个值得注目的建筑物。

从法尔发事件中——这在当时并非绝无仅有的——我们可以看出，修道院革新家需要巨大的勇气和魄力。在他们成功的地方，都有过俗界当权者的支持。最初促使教廷，其次促使整个教会革新得以实现的正是这些革新家以及他们的信徒。

然而教皇制的革新在最初，却主要是皇帝的事业。最后一位世袭的教皇是公元 1032 年选出的边奈狄克特九世，据说那时他只有十二岁。他是塔斯苛拉姆人阿勒伯利克的儿子；我们在叙述奥都修道院长时已经提到阿勒伯利克。当边奈狄克特年龄稍长时，他变得越发荒淫无度起来，甚而震骇了当代的罗马人。最后他的邪恶达到这样高度，竟然为了结婚而决心辞去教皇的职位。他把这职位卖给他的教父格雷高里六世。这人虽用金钱贿买了教皇职位，却是一位革新家；同时也是希尔得布兰得（格雷高里七世）的朋友。然而他取得教皇职位的手段却丑恶得无法见容于世。年轻皇帝亨利三世是一个虔诚的革新家，他一面保留任命主教的权限，一面不惜牺牲一大宗收入用来杜绝圣职买卖。公元 1046 年他来到意大利，那时他只有二十二岁；并以圣职买卖的罪名废黜了格雷高里六世。

[①] 《哥林多前书》，第 7 章，第 9 页。

[②] 《剑桥中世纪史》，第 5 卷，第 662 页。

亨利三世在位期间始终保持了任免教皇的权限，并且适宜地运用这个权限使之有利于革新。废黜格雷高里六世之后，他任命了一个日耳曼籍主教，班伯格的苏得格尔；罗马人放弃了他们一向要求但却几乎从来也不善于行使的选举权。新教皇于翌年逝世。皇帝指名推荐的另一名，据说由于毒害也旋即死去。于是亨利三世选立了他的一名亲戚，土鲁人布鲁诺，号称列奥九世（1049—1054）。列奥是个热诚的革新家，他经常到处旅行并主持了许多次宗教会议；他企图击退盘据在意大利南部的诺曼人，但结果并未成功。希尔得布兰得是他的朋友，并几乎也可以称为是他的学生。他死后皇帝于公元1055 年委派了另一位教皇，爱赫史塔人革布哈尔德，号称维克多二世。然而皇帝于翌年死去，又过了一年这位教皇也死去了。从这时起皇帝和教皇关系已变得不似以前那样和睦了。通过亨利三世的支援教皇于获得了道德威信之后，首先要求独立于皇帝，继而便要求优越于皇帝。于是开始了历时达二百余年，最 后以皇帝的败北为结局的大纷争。所以从长远的见地来看，亨利三世革新教皇制的政策可能还是缺乏了预见性。

下一代皇帝亨利四世统治了五十年（1056—1106 年）。起初他还未成年，由母后阿格尼斯摄政。司提反九世作了一年教皇，他死后红衣主教们选出了一位教皇；当时罗马人重申他们早已放弃的选举权，选出了另一位教皇。太后支援了红衣主教们，他们选立了一位教皇号称尼古拉二世。虽然他的统治只有三年，但这一时期却极其重要。他和诺曼人媾和，从而减轻了教廷对皇帝的依赖，在他掌教期间，教皇的选出是由一项教令来决定的，按照这项教令选举首先由罗马市郊六个红衣主教管区的红衣主教们进行，然后再经由其他主教，并最后通过罗马城中的僧侣及市民。据人推测，僧侣及市民的参与，只是形式而已。实际上教皇的选举者只是罗马市郊的六个红衣主教。如果可能，选举必须在罗马举行；但如遇有困难或不适宜在罗马举行的情况时，也可以在其他地方举行。在整个选举过程中皇帝是没有份的。这项教令经历了一场斗争之后才获得人们的承认，它是使教皇制脱离俗界控制的一个必要的步骤。

尼古拉二世严格执行了一项教令，确定今后凡经由圣职买卖而获得的圣职一概无效。但该项教令并不追及既往，因为这样作就势必牵扯到大多数在职祭司的任职问题。

尼古拉二世任期内，米兰开始了一场有趣的斗争。该地的大主教追随安布洛斯的传统对教皇要求了一定程度的独立自主。他和他的僧侣联合了贵族阶级，坚决反对革新。商人和下层社会，与此相反，希冀着僧侣的虔诚；这时发生了支持僧侣独身运动的一些暴动和一次名叫帕塔林，反对大主教及其支持者的强大革新运动。为了支援革新教皇于公元 1059 年把赫赫有名的圣彼得·达米安作为自己的代表派往米兰。达米安是《论神的全能》一书的作者，该书主张说上帝能作出与矛盾律相反的事物，并能撤消过去（这种见解曾受到圣托马斯驳斥，并自此不再属于正统教义）。他反对辩证法，并把哲学说成神学的侍婢。有如我们所知，他是罗穆阿勒德隐士的信徒，素来厌烦处理事务性的工作，然而他的圣洁，却是教廷可贵的财宝，致使教廷不遗余力地争取他协助革新运动，而他也终于听从了教皇的劝说。公元 1059 年他在米兰的僧侣集会上作了一次反对圣职买卖的演讲。起初听众们激怒得几将危害他的生命，但他的雄辩终于感动了他们，使他们一个个恸哭流涕地认了罪。而且还约定自此效忠于罗马。在下一位教皇的任期内，皇帝与教皇关于米兰教

座发生了一次争端，在这次争端中，教皇由于获得了帕塔林派的支援，取得了最后的胜利。

公元 1061 年尼古拉二世死去时，亨利已经成年了。他和红衣主教间发生了一场有关教皇继承问题的争执。皇帝从未承认有关教皇选举的教令，同时也不准备放弃他在选举教皇事宜中的权利。这场争执持续了三年之久，但最后还是以红衣主教们的选择成为定局。皇帝与教廷之间并未进行决定性的实力较量。形势之所以一变，主要是由于红衣主教们选出的这位教皇的卓越的品德。他是一位既有德行又有经验的人，除此之外还曾受业于朗弗兰，亦即以后的坎特伯雷的大主教）。公元 1073 年这位教皇，亚历山大二世死去了，继他选出的是希尔得布兰得（格雷高里七世）。

格雷高里七世（1073—85 年）是历代教皇中最杰出的人物之一。他早已显露头角，并对教廷政策给予很大影响，正是由于他，教皇亚历山大二世才为征服者维廉征服英格兰的企图祝了福。他还偏袒过在意大利和在北方的诺曼人。他曾是为了制止买卖圣职首先买到教皇职位的教皇，格雷高里六世门下的被保护者；教皇格雷高里六世被废后，希尔得布兰得过了两年流亡生活。他余生的大部分时间住在罗马。他不是一个有学问的人，他却从他素所崇拜的英雄，大格雷高里间接学到了圣奥古斯丁的教义，并为此受到极大鼓舞。当他作了教皇以后他相信自己是圣彼得的代言人。这曾给予他某种程度上的自信，但这种自信若以世俗尺度去衡量则是无从首肯的。他认为皇帝的权威也是出于神授：起初，他把皇帝和教皇比作两只眼睛；当他和皇帝发生了争执以后，他便把二者比作太阳和月亮，——教皇当然是太阳。教皇在道德方面必须是至上的，因此，假若皇帝无道，教皇就有权废除皇帝。世上没有什么比反抗教皇再不道德的了。所有这些他都深信不疑。

为了强制僧侣独身，格雷高里七世比以前任何教皇尽力都多。在德意志教士们起而反抗，由于这一原因以及其它，他们倾倒于皇帝的一方。然而，俗众却到处渴望他们的祭司过独身生活。格雷高里煽起俗众暴乱用以抵制结婚的祭司和他们的妻子，这时僧侣夫妻经常遭到令人发指的虐待。他号召俗众不去参加那些拒不听命的祭司为人举行的弥撒。他申令既婚僧侣举行的圣礼概为无效，并且禁止这样的僧侣进入教会。所有这些都曾激起僧侣们的反抗，和俗众的拥护；即便在教皇们过去经常遭遇生命危险的罗马，他却受到群众的欢迎。

在格雷高里任期中开始了有关“授职礼”的大纷争。当一个主教被授予圣职的时候，即被授予一个指环和一支手杖作为其职权的标帜。这些东西向来是由皇帝或国王（按其地区而定），以该主教的封建统治者的身分，而授予主教的。格雷高里坚持这些东西应由教皇授予。这场争执是使教阶制度脱离封建体系的工作之一。这场争执持续了很久，但最后却由教廷获得了全面的胜利。

导致卡诺萨事件的纷争起因于米兰的大主教教区问题，公元 1075 年皇帝因有副主教们的协助任命了一个大主教；教皇认为这是侵犯他的特权，遂以破门和废黜来威胁皇帝。皇帝在沃尔姆斯召集了一个主教们的宗教会议来进行报复，会上主教们声明不再效忠于教皇。他们写信控诉他犯有奸淫罪，伪证罪，和（比这些更严重的）虐待主教罪。皇帝也写给他一封信主张皇帝应超越一切地上的裁判。皇帝和他的主教们宣布格雷高里已被废黜；格雷高里则给予皇帝和主教们破门处分，并宣布他们已被废黜。于是一场闹剧便这样

开始了。

在第一幕里，胜利归属于教皇。撒克逊人以前曾背叛过亨利四世，随后又和他言归于好，但以后又叛变了；德意志的主教们也同格雷高里讲了和。皇帝对待教皇的态度使得举世为之震骇。因此，翌年（公元 1077 年）亨利乃决心去寻求教皇的宽恕。在严冬季节他带着妻子幼儿和少数扈从越过塞尼山口，来到教皇居住的卡诺萨城堡前苦苦哀求。教皇让他穿着悔罪服，赤着脚在堡外等候了三天。他终于被引见了。在他表示过忏悔并宣誓将来一定按照教皇指示对待教皇在德意志的敌对者之后，才承蒙赦罪并恢复了教籍。

然而教皇的胜利却落了空。他受到了自己神学戒律的束缚，在这些戒律中有一条要求对悔罪者给以赦罪。说也奇怪，他竟然受到亨利的欺骗，误认亨利的忏悔出于真诚。不久他便察觉了自己的错误。他已不能再去支援亨利的德意志敌对者，因为他们觉得教皇已经出卖了他们。从这时起事情开始转变得对他不利起来。

亨利的德意志敌对者为了对抗，选出了另外一位皇帝，名叫卢多勒夫。开始时，教皇一面主张帝位归属问题应由他来决定，但一面却又拒绝作出任何决定。公元 1080 年当他体会到亨利的悔过并无诚意，才终于宣布卢多勒夫为皇帝。然而约在这时，亨利在德 意志已制伏了他的大部分敌对者。同时并借重他的僧侣拥护者选出一位敌对教皇。他带着这位敌对教皇于公元 1084 年进入罗马。他这位敌对教皇正式给他行了加冕礼，但他们二人却不得不在营救格雷高里的诺曼人阵前溃退，诺曼人大肆劫掠了罗马，并挟持格雷高里而去。直到他于翌年死去为止，实际上作了他们的俘虏。

这样看来，他的一切策略就象落了个不幸的结局。但事实上这些策略却依然为他的继承者以更缓和的方式所沿用。当时虽然达成了一项有利于教廷的协议，但这种冲突本质上却是无法协调的。关于该冲突以后的发展我们将在以下章节中有所论及。

现在我们有待叙述一下公元十一世纪的理智复兴。除去盖尔伯特（教皇赛尔维斯特二世，公元 999—1003 年）以外（甚至他也还更多地是个数学家而不是哲学家），公元十世纪中根本没有什么哲学家。但随着公元十一世纪的进展便开始出现了真正的哲学的杰出人物。这些人中最重要的有安瑟勒姆、罗塞林和其他一些值得叙述的人物。所有这些人都是与革新运动有关的修道僧。

他们中间的最年长者，彼得·达米安，已见前述。图尔人贝隆嘎（死于公元 1088 年）作为某种程度上的唯理主义者是饶有兴趣的。他主张理性高于权威，为了支持这种观点，他引用了约翰·司各脱的理论，并使得约翰为此而遭到了死后的谴责。贝隆嘎否定化体说，并为此两次被迫撤消己说。朗弗兰在他的著作《论基督的血与肉》一书中曾驳斥了他的异端。朗弗兰生于帕维亚，曾习法律于勃罗纳，并在后来成为第一流的辩证学者。但他竟为神学而放弃了辩证法，从而进了诺曼底的贝克修道院，并在这里主持一所学校。征服者维廉于公元 1070 年任命他为坎特伯雷大主教。

圣安瑟勒姆有如朗弗兰，不仅是意大利人，当过贝克修道院的僧侣，而且也作过坎特伯雷的大主教（公元 1093—1109），作为大主教，他追随格雷高里七世的原则和国王发生了争执。他成名的主要原因，在于他发明了有关上帝存在的“本体论论证”。他的持论有如下述：我们把“上帝”定义为最大可能的思维对象。假如一个思维对象不存在，那末另外一个，和它恰恰相

似，而确实存在的对象，是比它更加伟大的。因此，一切思维对象的最伟大者必须存在，因为不然，就有可能还有一个更伟大的对象。因此，上帝是存在的。

这个论证从来未被神学家所公认。它首先受到当代的驳斥；以后便一直被人遗忘到十三世纪的下半叶。托马斯·阿奎那驳斥了它，从此阿奎那的论点便一直盛行于神学家当中。但它在哲学家当中却有着较好的运气。笛卡尔以稍加修改的形式复兴了它；莱布尼茨认为通过一个补充证明上帝是可能的便可以使它变为有效。康德认为他已把它一劳永逸地摧毁了。然而在某种意义上，它却构成黑格尔及其学派哲学体系的基础，并重新出现在布莱得雷所说：“凡可能存在与必须存在的，就存在”这一原则之中。

显而易见，具有这样一段出色历史的论证，无论其自身妥当与否，是应该予以重视的。真正的问题在于：有没有一件为我们想到的任何东西，仅凭我们能够想到它这一事实即证明其存在于我们的思维之外，每个哲学家都会愿意说：是，因为一个哲学家的工作与其说是凭借观察毋宁说是凭借思维去发现有关世界的事物。假如“是”是正确的回答，从纯粹的思维到事物就有一道桥梁；假如不然，那么二者中间就没有什么桥梁可言。柏拉图即以这个概括的形式应用一种本体论的论证来证明理念的客观实在性。但在安瑟勒姆以前却从来无人以该论证赤裸裸的逻辑纯洁性来阐述这个论证。在获得纯洁性的同时它失掉了似真性[①]；然而这也还是安瑟勒姆的功绩。

此外，安瑟勒姆的哲学主要导源于圣奥古斯丁，它从奥古斯丁那里获得了许多柏拉图的因素。他相信柏拉图的理念，从这里他推出有关上帝存在的另一证明。通过新柏拉图主义的论证，他声称不仅证明了上帝，而且还证明了三位一体。（我们还记得普罗提诺哲学中有一个无法为基督徒认为正统教义的三位一体。）安瑟勒姆认为理性从属于信仰。继奥古斯丁之后他说“为了理解我相信”；他认为人无信仰就不能理解。他说“上帝不是公义的而是公义”。我们曾记得约翰·司各脱说过类似的话。其共同的来源则出于柏拉图。

圣安瑟勒姆有如以前的基督教哲学家们。与其说属于亚里士多德的传统，毋宁说属于柏拉图的传统。因此，他没有在托马斯·阿奎那体系中登峰造极的那种所谓“经院哲学的”明显特征。这种哲学不妨被认为是起始于罗塞林，这人和安瑟勒姆同时，但比安瑟勒姆年幼十七岁。罗塞林标帜着一个新的开端，我在下章里就要论及他。

当我们说，直到公元十三世纪为止的中世纪哲学主要属于柏拉图派的时候，我们应该记住，除了《蒂迈欧篇》的哲学片断以外，人们只是间接地，或再度间接地知道柏拉图而已。设若没有柏拉图，约翰·司各脱就不可能持有他所持有的见解，但他的大部分柏拉图式的观点却来自伪狄奥尼修斯。这个作者的年代已不可考，但他却很可能是新柏拉图主义者普洛克鲁斯的弟子。约翰·司各脱也还有可能从未听说过普洛克鲁斯或读过一行普罗提诺。除了伪狄奥尼修斯以外，中世纪中，柏拉图主义的另一来源便是鲍依修斯。这种柏拉图主义在许多方面同一个近代学者直接从柏拉图著作里得来的有所不同。它几乎把与宗教无显著关系的一切东西都删去了，并且在宗教哲学里它更扩大并强调了某些方面而牺牲了其它方面。普罗提诺早已对柏拉图的观

[①] 似真性之原文为 plausieility。——译者

点进行了这种改篡。人们对于亚里士多德的认识也是片断的，然而其方向却相反：直到公元十二世纪，为人们所知的全部亚里士多德只有鲍依修斯翻译的《范畴论》和《正谬论》，因而亚里士多德仅被认为是一个辩证家，而柏拉图则仅被当作一个宗教哲学家兼理念学说的倡导者。在中世纪末叶以上两种偏见，尤其是关于亚里士多德的观点，逐渐得到了修正。但有关柏拉图的这一过程，却要到文艺复兴时才得以完成。

第十章　回教文化及其哲学

东罗马帝国，非洲和西班牙所遭受的入侵与北方蛮族对西欧的入侵在以下两个方面有所不同：一、东罗马帝国延续到公元 1453 年，久于西罗马帝国将近一千年；二、东罗马帝国的主要入侵者是回教徒，他们在征服东罗马之后并未改信基督教，而是发展了他们独自的一种重要文明。

回教纪元所由开始的海纪拉（Hegira）[①]起于公元 622 年；十年后穆罕默德逝世。他死去后不久，阿拉伯人立即开始征战，他们进展得异常迅速。在东方，叙利亚于公元 634 年遭受入侵，并于两年内全面屈服。公元 637 年波斯遭受入侵于公元 650 年全面被征服。公元 664 年印度遭受入侵；公元 669 年君士坦丁堡被围（公元 716—717 年重新被围）。指向西方的进军并不这样突然。埃及被攻陷于公元 642 年，迦太基则一直到公元 697 年才被攻陷。西班牙除了西北部一个小角落之外，于公元 711—712 年间也被攻略。指向西方的扩张（除西西里和南部意大利之外）因回教徒于公元 732 年图尔一役之败北而陷于停顿，这时正值先知穆罕默德死后一百年整。（最后攻陷君士坦丁堡的奥托曼、土耳其人属于较后的时期，与我们现在所涉及的时代无关。）

当时有许多情况便利了这次扩张。波斯和东罗马帝国皆因其长期的战争而陷于疲弊。叙利亚人，系奈斯脱流斯教派，久已苦于天主教的迫害，但回教徒却容忍一切纳贡轮捐的各派基督徒。同样，在埃及人口中占大多数的一性论者，也都欢迎了入侵者。在非洲，阿拉伯人与一向未被罗马完全制伏的贝贝尔人缔结了联盟。阿拉伯人同贝贝尔人联合起来进犯西班牙，他们在那里获得了久为西哥特人所迫害的犹太人的援助。

先知穆罕默德的宗教是一个单纯的一神教，没有夹杂上三位一体和基督化身等精微的神学。不但先知穆罕默德没有自命为神的要求，就连他的追随者们也没有替他作过这样要求。他恢复了犹太人禁止供奉雕刻偶像的戒命，并禁止饮酒。忠诚信徒的义务在于为伊斯兰教尽多地征服世界，但却不许对基督徒、犹太人或拜火教徒加以迫害，——可兰经中称他们为“圣经之民，”也就是说，他们是遵奉一经教导之人。

阿拉伯的大部分是沙漠，其生产越来越不足以供应其人口的需要。阿拉伯人最初的一些征战只是为了劫掠，只有当他们体验到敌人的软弱无能以后才转为长期的占领。突然间，大约有二十年光景，在沙漠边缘上惯于艰苦生活的这些人，竟然发现他们自己变作了世界上某些最富饶地区的主人，他们不但得以享受各种奢华，并且获得了古代文明所有精致的遗产。但他们却比大多数北方蛮族更好地抗拒了这种变革的诱惑。由于他们在得国时未经多大残酷的战争，因而很少破坏，在民政上也几乎是原封未动。波斯与拜占庭帝国在民政方面原来已有高度的组织。阿拉伯部簇最初对于民政的复杂性一概无所理解，于是他们不得不让那些在原机构负责的老手继续服务。他们当中的大部分人并未表现他们不屑于为他们的新主人服务。这次变动当真使得他们的工作更加容易了，因为课税有了很大减轻。 一般民众，为了逃避贡赋遂大批地抛弃基督教而改信伊斯兰教。

阿拉伯帝国是哈里发统治下的一个绝对君主制国家。哈里发不但是先知穆罕默德的继承者，同时也继承了他许多圣洁。哈里发的职位名义上是由选

[①] 海纪拉指穆罕默德由麦加（Mecca）之逃往麦地那（Medina）。

举决定的，然而不久就变成了世袭。延续至公元 750 年为止的第一个王朝，乌玛亚德王朝，是由一批纯粹出于政治理由承认穆罕默德教义的人们所创立，他们一直反对那些忠实信徒中较为狂热的分子。阿拉伯人，虽然以一新兴宗教的名义征服了世界上大部分土地，却不是一个很虔诚的民族；他们征战的动机与其说出于宗教，不如说出于劫掠和财富。正是因为他们缺乏狂热精神，所以一小撮战士竟能比较顺利地统治了文明水平较高的、信奉不同宗教的广大人民。

波斯人与此相反，从最早的年代起，便有着极其深厚的宗教心和高度的思辩性格。他们在改信回教以后，便从伊斯兰教中创出许多为先知穆罕默德及其亲属所意想不到的、更加有趣的、更加宗教的和更加哲学的因素。自从穆罕默德的女婿阿利于公元 661 年逝世之后，回教徒分成桑尼和释阿两派。前者是较大的一派；而后者则追随阿利、并认为乌玛亚德王朝是篡位者。波斯人一直属于释阿派。大半出于波斯人的影响，乌玛亚德王朝终于被推翻，并为代表波斯利益的阿拔西王朝所接替。这次政变以首都之由大马士革迁往巴格达为标帜。

在政治方面，阿拔西王朝比以前的乌玛亚德王朝更多地偏向于狂热派。虽系如此，他们并未统一整个帝国。乌玛亚德皇室中的一支避开了大屠杀而奔往西班牙，并在那里当了合法的统治者。于是，西班牙便从那时起独立于其余回教世界之外。

阿拔西王朝初期，哈里发的地位臻于极盛。他们中间最著名的一个哈里发是哈伦·阿尔·拉细德（死于公元 809 年）。他与查理曼大帝和女皇伊琳同时，通过《天方夜谭》，他成了人所共知的传奇人物。他的宫廷是一个奢华，诗文，和学术的灿烂中心；他的收入庞大无匹；他的帝国西起直布罗陀海峡东达印度河。他的意志是绝对的；他身边经常伴随着刽子手，只要他一颔首，刽子手便立即执行其职务。然而，这种盛况却未持续多久。他的继承者在以土耳其人构成其军队主力一事上犯了错误，土耳其人是不驯服的，不久他们便使哈里发变为一个无足轻重的傀儡；当军队对他感到厌烦，他便随时有被刺瞎眼睛，或遭到杀害的危险。尽管如此，哈里发统治却延续下来；公元 1256 年阿拔西王朝末一代的哈里发同八十万巴格达市民一起遭到了蒙古人的屠杀。

阿拉伯人在政治社会制度方面，以及其他一些方面的缺点是和罗马帝国的缺点类似的。由于君主专制政体与一夫多妻制的结合，每当一个统治者死去，便经常导致一场王朝战争，最后并以这个统治者的一个王子的胜利和其他王子的悉遭刑戮为终局。主要由于战胜的结果，而产生了无数奴隶；因而不时发生危险的奴隶叛乱。尤其因为哈里发王国位于东方和西方的中间地带，所以它的商业获得了极大的发展。“不仅掌握到巨大的财富，产生一种对奢侈品有如中国丝绸，和北欧皮毛的要求，而且贸易，也由于特殊情况有所促进：例如回教帝国轸域的辽阔，阿拉伯语言作为世界语的普及，在回教伦理体系中给予商人的崇高地位等；我们记得先知穆罕默德本人曾作过商人，又他去麦加朝圣的途中也曾称赞过经商，”[①]这种商业有如军队的统辖，有赖于阿拉伯人承继于罗马和波斯的大规模公路。他们不象北方的征服看那样竟然听凭这些公路崩坏失修。虽然如此，帝国还是逐渐分崩离析了——西

[①] 《剑桥中世纪史》，第 4 章，第 286 页。

班牙、波斯、北非和埃及相继分裂出去从而获得完全或近于完全的独立。

阿拉伯经济最出色的一面是农业，由于他们居住在缺水的地方，因此，特别擅长于灌溉。直至今日西班牙农业还受到阿拉伯人水利工程的实惠。

回教世界独特的文化，虽起源于叙利亚，却随即盛行于东西两端：波斯与西班牙。叙利亚人，在征服期间是亚里士多德的赞美者，奈斯脱流斯教派重视亚里士多德过于柏拉图，柏拉图是为天主教徒所喜爱的哲学家。阿拉伯人最初从叙利亚人获得希腊哲学的知识，因而，从一开始，他们便认为亚里士多德比柏林图更为重要。虽系如此，他们所理解的亚里士多德，却披上了新柏拉图主义的外衣。金第（约死于 873 年），这个首次用阿拉伯文写哲学的人，同时也是阿拉伯人出身的唯一著名哲学家，翻译了普罗提诺所著《九章集》的一部分，并以《亚里士多德神学》的名义刊行了他的翻译，这给阿拉伯人关于亚里士多德的观念带来了很大混乱。阿拉伯哲学界自此历时达数世纪之久才得以克服这种混乱。

当时在波斯，回教徒与印度有了接触。在八世纪时他们从梵文书籍中获得了天文学的初步知识。大约在公元 830 年，穆罕默德·义本·莫撒·阿勒-花拉兹米，一个梵文数学天文学书籍的翻译家，刊行了一本以后在公元十二世纪译成拉丁文，名叫《印度记数法》的书。西方正是从这本书中最初学得我们称为“ 阿拉伯 ”数字的东西，其实这是应该叫作“ 印度 ”数字的。这人又写了一本关于代数学的书，到公元十六世纪为止，这本书曾被西方用为教科书。

波斯文明在智力和艺术方面一直是令人赞羡的。但自从十三世纪遭受蒙古入侵后便一蹶不振了。奥马·卡雅姆是我所知的唯一诗人兼数学家，于公元 1070 年改订过历法。奇怪的是，他最要好的朋友竟是暗杀党的创始人，享有传奇式令名的“ 山嶽老人 ”。波斯人是伟大的诗人：菲尔杜锡（约生于 941 年），是《莎那玛》的作者，凡读过他的作品的人，都说他与荷马相匹敌。作为神秘主义者波斯人也很出色，但其他回族却不是这样。现尚存在的苏菲派可以有很大自由来神秘地和寓意地解释正统教义；该派或多或少带些新柏拉图主义的意味。

希腊影响最初传到回教世界，是经由奈斯脱流斯教派，但他们的世界观却绝对不是纯粹希腊式的。公元 481 年他们在埃德撒的学校为东罗马皇帝芝诺所封闭；以后其学者遂迁往波斯，并在那里继续他们的工作，但也不无受到波斯影响。奈斯脱流斯教派重视亚里士多德只是为了他的逻辑，起初阿拉伯哲学家，认为最重要的也就是他的逻辑。嗣后，他们也学习了他的著作《形而上学》和《灵魂论》。阿拉伯哲学家一般说来是百科全书式的：他们对于炼金术，占星术，天文学，动物学，以及对于举凡我们可以称为哲学的知识都感觉兴趣。他们被狂热与顽迷的群众以怀疑的眼光注视着 ;他们的安全（当他们安全的时候）多亏那些比较开明的王子的保护。

值得我们特别注意的，有两位回教哲学家：一是波斯人阿维森纳，一是西班牙人阿威罗伊。前者闻名于回教徒，后者则闻名于基督教徒中间。

阿维森纳（伊本·西纳）（公元 980—1037 年）的一生是在人们通常认为只能在诗里才有的那类地方中度过的。他生于波卡拉，二十四岁时去到基瓦，“ 荒漠中寂寞的基瓦 ”——以后去到克拉桑——“ 寂寞的克拉斯姆海岸 ”。他在伊斯巴汗教了一个时期的医学和哲学，以后便定居在德黑兰。他在医学方面甚至比在哲学方面更为知名，不过他对盖兰医学并没有什么增益。从公

元十二世纪到公元十七世纪，他一直被欧洲人视为医学的导师。他并不是一个圣洁的人物，事实上，他非常嗜酒与好色。他受到正统教派的猜忌，但由于他的医术关系却结交了一些君王。他曾因土耳其雇佣兵的敌意，不时遇到麻烦；有时他躲避起来，但有时又被投在监狱里。他著了一部百科全书，由于神学家们的敌意在东方几乎被湮没，但在西方，由于这本书的拉丁文译本却颇具影响。他的心理学具有一种经验主义的倾向。

他的哲学比他的回教哲学家前辈更多接近于亚里士多德和更少接近于新柏拉图主义。他象后期的基督教经院哲学家那样，曾专心于共相的问题。柏拉图说诸共相先于万物而存在。亚里士多德有两种见解，当他自己思想时他有一种见解，反驳柏拉图时又有一种见解。这就使得亚里士多德在注释家前成了一个理想的对象。

阿维森纳发明了一个公式，这个公式此后曾为阿威罗伊和阿勒贝尔图斯·马革努斯所重述：“思维导致形式的一般性”从这个公式上来看，人们可以设想他不相信，离开思维的共相。然而这种看法也还失之于单纯。类概念——亦即共相——据他说，同时在万物之前，在万物之中和在万物之后。他对此做了以下的解释。在上帝的理解中，类概念存在于万物之前。（譬如，上帝决定创造猫，这就需要上帝应有“猫”的观念，因而在这方面来说，这观念是先于个别的猫的。）类概念存在于万物之中，存在于自然的事物之中。（当猫已被创造，猫性便存于每只猫之中。）类概念存在于万物之后，存在于我们的思维之中。（当我看到许多猫，我们注意到它们彼此之间的类似性，并得到了“猫”这一普遍概念。）这种见解显然是有意调解各种不同的理论。

阿威罗伊（伊本·拉释德）（公元 1126—1108）与阿维森纳不同，生活在回教世界的另一端。他诞生在克尔多巴，他父亲与祖父都在那里做过审判官；而他自己也做过审判官，最初在塞比耶，以后在克尔多巴。起初他研究神学和法律学，后来又研究医学，数学，和哲学。有人认为他能分析亚里士多德的著作，而推荐他到“哈里发”，阿部·雅库布·优苏夫那里供职（然而他却似乎不懂希腊文）。这位统治者很宠信他；公元 1184 年任命他做他的御医，不幸这位患者却于二年后去世了。他的继承人雅库布·阿勒-曼绪，继续父亲眷顾阿威罗伊有十一年之久；其后由于正统教派之反对这位哲学家而大吃一惊。他革掉了他的职位。起初把他放逐到克尔多巴附近的一个小地方，继又把他放逐到摩洛哥。时人控告他不惜牺牲真正的信仰以从事古代哲学的发展。阿勒-曼绪对此发出了一道布告晓论说：上帝已命令为那些妄想单凭理性就能导致真理的人备好地狱的烈火。于是把所有涉及逻辑和形而上学的书尽都付诸一炬。[①]

不久以后，西班牙境内摩尔人的领域由于基督徒的攻略大为缩减。西班牙境内的回教哲学与阿威罗伊同时告终；回教世界中其他地区的严格的正统教义扼杀了哲学的思辩。

针对控告阿威罗伊违背正统教义一事，宇伯威克[②]曾卓有风趣地替他进行过辩解——也许有人会说，这样的事应该留给回教徒去作决定。宇伯威克指出，按照神秘主义者的说法，可兰经中的每一章节都有七重、七十重或七百重解释，字面上的意义只是为了愚昧的俗人。按此，一个哲学家之教训似无

[①] 据说阿威罗伊在死前不久再度获得宠信。

[②] 德国哲学史家（1826—71）。——译者

法与可兰经有所冲突；因为在七百重不同解释之中至少必有一重解释理应适合这一哲学家的主张。然而在回教世界中，那些愚昧的人则似乎总是反对超出可兰经知识范围以外的一切学问；即便没有什么异端可供指责，情况也还是危险的。神秘主义者的观点，即人民群众应按可兰经字面解释行事，而聪明人则无需如此，是很难赢得广大群众承认的。

阿威罗伊曾致力于改进阿拉伯人对亚里士多德的解释。这种解释在过去曾过分地受到新柏拉图主义的影响。他给亚里士多德以一种对待一个宗教创始者般的崇敬——甚而远远超过阿维森纳给予亚里士多德的崇敬。他认为上帝的存在可以借着独立于启示的理性加以证明，这种见解也曾为托马斯·阿奎那所主张。论及灵魂不死时，他似曾紧紧地依附于亚里士多德，主张灵魂不是不死的，而智性（努斯）是不死的。然而这并不足保证个人的灵魂不死，因为知性虽表现于不同的个人之中，但它却是同一的。这种观点自然受到了某督教哲学家的驳斥。

阿威罗伊，虽是一个回教徒，却象后期大多数回教哲学家一样，并不是严格的正统教派。当时有一个纯属正统教派的神学家团体，他们反对一切哲学，并认为哲学有害于信仰。这个团体中有一个名叫阿勒嘎则勒的哲学家他写过一本叫作哲学家的毁灭的书，书中指出，既然所有必要的真理都载于可兰经内，因而便再也无需独立于启示之外的哲学思辨。阿威罗伊写了一本答复他的书名叫毁灭论的毁灭。阿勒嘎则勒所特别拥护并用来反对哲学家的教条是：时间中的世界创自虚无；神的诸属性的实在性；以及肉体的复活。阿威罗伊认为宗教在比喻的形式中包含着哲学的真理。这种说法特别适用于创世，他从他的哲学的立场给创世以一种亚里士多德式的解释。

阿威罗伊在基督教哲学中比在回教哲学中更为重要。在回教哲学里他是个终结；但在基督教哲学里他却是个开端。公元十三世纪他的著作已被米凯尔·司各脱译成拉丁文，由于他的作品属于公元十二世纪后半期，这是令人惊奇的。在欧洲他的影响是很大的，这影响不仅体现于经院哲学家当中，同时也体现于许多否认灵魂不死被称为阿威罗伊主义者的非专业性自由思想家当中。在职业哲学家当中，特别仰慕他的人起初多为弗兰西斯教团僧侣和巴黎大学中的一些人。但这个专题却要待在以后的章节里加以叙述。

阿拉伯哲学作为独创性思想是不重要的。象阿维森纳和阿威罗伊等人主要都是注释家。总地说来，比较有体系的阿拉伯哲学家们的见解任逻辑和形而上学方面大部分来自亚里士多德和新柏拉图主义者，在医学方面来自盖伦，在数学和天文学方面来自希腊和印度，而在一些神秘主义者当中，其宗教哲学里还夹杂着一些古代波斯的信仰。阿拉伯作家仅在数学和化学方面表现某些独创性——在后者也还是研究炼金术时偶然遇到的结果。鼎盛时期的回教文明在美术和许多技术方面是值得称赞的，但在理论问题上没有显示出独立思辨的才能。作为一个传导者，它的重要性是不容给予过低评价的。古代和近代欧洲文化中间穿插了一段黑暗时期。回教徒和拜占庭人虽缺乏用以革新的智力却维护了文明的工具——教育，书籍，和治学的闲暇。当西欧摆脱野蛮状态的时候回教徒与拜占庭人都曾给西欧以刺激——回教人主要于公元十三世纪，拜占庭人主要于公元十五世纪。在两种情况下，这刺激都产生了胜过传导者自身所创造的新思想——是经院哲学，一是文艺复兴（当然文艺复兴还有其它原因）。

在西班牙的摩尔人与基督徒之间，犹太人形成了有用的一环，在西班牙

有许多犹太人，当西班牙重新被基督徒征服时，他们继续留住下来。因为他们既通晓阿拉伯文，又被迫学会了基督徒所使用的语言，因而他们便能胜任种种翻译工作。在十三世纪中，另一种渗透方式是由于回教徒对亚里士多德主义者的迫害而产生的，这种迫害使得摩尔的哲学家们向犹太人那里避难，尤其是避难于普罗望斯地方。

西班牙的犹太人中出现了一位重要的哲学家，迈蒙尼德斯。他在公元1135 年生于克尔多巴，三十岁时去到开罗，并在那里度过了余生。他用阿拉伯文写作，但不久即被译成希伯来文。可能是由于皇帝弗里德里希二世的要求，他的著作于他死后的几十年内又被译成拉丁文。他给失掉信仰的哲学家们写了一本名叫《迷路者指南》的书。其目的在于调和亚里士多德哲学和犹太神学。亚里士多德是尘世的权威，启示则是天上的权威。但哲学和启示在有关上帝的认识中是殊途同归的。真理的追求是一项宗教的义务。占星术遭到了摈斥。摩西五经不该总以字面上的意义来解释；当字面意义与理性相抵触时，我们应该寻求一种寓言性的解释。他反对亚里士多德，主张上帝不仅创造了形式，而且也从无中创造了内容。他写了一篇概述《蒂迈欧篇》的文章（他只读了该书的阿拉伯文译本）。在某些点上他喜欢这本书比喜欢亚里士多德更多。上帝的本质是不可知的，因为上帝超越了一切言语所能表达的完善。犹太人认为他是异端，甚而唆使基督教教会的权威者来攻击他。有人认为他影响了斯宾诺莎，但这是十分可疑的。

第十一章　公元十二世纪

公元十二世纪里使我们特别感觉兴趣的事有以下四个方面：

（1）帝国与教廷间的不断冲突；

（2）伦巴底诸城的兴起；

（3）十字军；以及

（4）经院哲学的成长。

以上四项全部延续到下一世纪。十字军逐渐走向可耻的结局。然而，关于其他三项运动，公元十三世纪却标帜着那些在公元十二世能时尚处于过渡阶段事物的最高发展。公元十三世纪里，教皇对皇帝取得了决定性的胜利，伦巴底诸城获得了稳定的独立，而经院哲学也达到了它的顶点。所有这一切全是由于在公元十二世纪中预先作好了准备的结果。

这四项运动中不仅第一项，就是其余三项，也都和教皇以及教会权力的增长有着紧密的联系。教皇同伦巴底诸城联盟反抗皇帝；教皇乌尔班二世发动了第一次十字军，相继的教皇们是后几次十字军的主要策划者；经院哲学家全是些僧侣，历次宗教会议则注意使他们谨守正统教义，或当他们误入歧途时给他们以惩戒。他们感到教会在政治上的胜利，并且以这胜利者的一员自居。这种胜利感无可置疑地激发了他们的思想主动性。

中世纪的怪事之一就是：人们虽有独创性而不自知。所有党派都假借好古的或拟古的议论来证明其策略的正确性。皇帝在德意志则引据查理曼时代的封建原则；在意大利则引据罗马法和古代皇帝们的权柄。伦巴底诸城更远溯到共和时代的罗马制度。教皇派则部分以伪造的君士坦丁的赠与，部分以旧约圣经中所记载的扫罗与撒母耳的关系，作为其权力的根据。经院哲学家不是引据圣经就是先引据柏拉图然后再引据亚里士多德；当他们有所创造时，也试图把真相隐蔽起来。十字军则是这样一种企图，它打算恢复伊斯兰教兴起以前的局面。

我们不应被这种字面上的拟古主义蒙蔽住。只有皇帝方面的拟古主义才与事实相符合。封建制度日趋于衰落，尤其是在意大利；罗马帝国只存在于人们的记忆之中。因此皇帝被挫败了。意大利北部的一些城市，在其后期发展中，曾呈现了许多与古希腊城邦极其类似的性质，它们重现了古代的型式，但却不是出于模拟，而是出于环境的类似：一些小而富饶，具有高度文化的共和政体的商业社会受到四周文化水平较低的君主国家的包围。至于经院哲学家，不论他们怎样尊崇亚里士多德，他们在独创性方面却超过了任何阿拉伯人——甚而事实上也超过普罗提诺以后，或至少奥古斯丁以后的任何人。当时在政治上，一如在思想领域中，也具有同样显著的独创性。

帝国与教廷间的冲突

从教皇格雷高里七世起到公元十二世纪中叶为止，欧洲历史集中于教会与世俗国王间的——主要是和皇帝间的但也有时是和法兰西王、或英格兰王间的——权力斗争。格雷高里的教皇任期显然在不幸中结束了。但他的政策，却由乌尔班二世（公元 1088—1099）以一种更加缓和的方式继承下来。他重申反对僧职由俗界叙任的教令。并要求主教的选任经由僧侣和群众的自由选举。（无可置疑，群众的参与纯粹是形式的。）但在实践上，要是俗界选任

的人善良，那末他也并不去争执。

最初乌尔班只有在诺曼境内才能获得安全。但是，公元 1093 年亨利四世的儿子康拉德叛变了自己的父亲，并与教皇结成联盟，征服了意大利北部，那里的伦巴底联盟——以米兰为首的诸城市的联盟——拥戴了教皇。公元 1094 年乌尔班举行了一次横贯意大利北部以及法兰西的胜利游行。他也战胜了法兰西王腓力浦。腓力浦曾因要求离婚，而遭到教皇的破门处分，并终于屈服于教皇。公元 1095 年，乌尔班在克雷尔蒙宗教会议上宣布发动第一次十字军，这事曾激起一阵宗教热潮并导致了教皇权柄的增长——和一场凶惨的犹太人大屠杀。乌尔班的晚年是在罗马安然度过的。这对过去的教皇来说是很少有的。

下一任教皇，帕司查勒二世和乌尔班一样，都出身于克律尼修道院。他继续为僧职叙任权而斗争，并在法兰西、英格兰取得了胜利。公元 1106 年皇帝亨利四世死后，亨利五世继位。教皇帕司查勒是个超凡的人，他因容许他的圣洁超过他的政治感觉而吃了亨利五世的亏。教皇建议皇帝放弃僧职叙任权，并以主教和修道院院长放弃世俗财产作为交换条件。皇帝表示赞同；但待这项协议公开后教皇即遭到了教士们的猛烈反抗。当时皇帝正在罗马，他乘机逮捕了教皇。教皇迫于威胁不但在叙任权上作了让步而且还为亨利五世加了冕。自此十一年以后，公元 1122 年，教皇喀列克斯图斯才借沃尔姆斯协定使亨利五世放弃了叙任仪，以及交出在勃艮底和意大利境内选举主教事务中的管辖权。

斗争的最后结果，亨利三世时处于从属地位的教皇，自此竟变得和皇帝居于平等的地位。与此同时，教皇在教会中成为一个更为全面的统治者，通过派遣的教皇使节管理着教会。教皇权力的增强降低了主教们相对的重要性。教皇的选举现在已摆脱了俗界的控制，而僧侣们也一般比改革运动前变得更有品德了。

伦巴底诸城的兴起

下一阶段关系到皇帝弗里德里希·巴巴罗撒（公元 1152—90）。他是一个富有才干，精力充沛，凡有成功可能的事业，就会做得成功的人。他受过相当教育，虽然说拉丁语时感到困难，但却能以阅读拉丁文为乐事。他的古典知识是相当渊博的，并且很崇拜罗马法。他自认是罗马皇帝的继承者，并希冀得到他们所享有的权力。但他作为一个德意志人在意大利是不孚众望的。伦巴底诸城——除去那些惧怕米兰而乞求他保护的城市以外——虽愿意承认他为正式的君主，却反对他来干涉他们的内政。米兰的帕塔林运动继续开展，并或多或少带有一种民主倾向；北意大利大多数城市，同情米兰，并团结一致反对皇帝。

哈德理安四世是个精力旺盛的英格兰人，曾在挪威当过传教士，于皇帝巴巴罗撒即位后二年，作了教皇，并在最初与巴巴罗撒很要好。他们之所以和解是因为有了同仇敌忾的对象。罗马市对教皇与皇帝双方提出了独立自主的要求，并邀请了一位圣者般的异端者布累斯齐亚人阿诺德[①]前来支援斗争。他的异端说是很严重的：他断言有财产的僧侣，有领地的主教，拥有财产的

[①] 据说他是阿贝拉德的学生，然而这却是值得怀疑的。

修道僧都不能得救。他抱着这种看法是因为他认为僧侣们应该专诚地献身于属灵的事业上。他虽因异端被人认为邪恶，但却从来没有人怀疑过他那诚心的苦行。曾经猛烈反对他的圣伯纳德说：“他既不吃又不喝，但却象魔鬼一样只渴求着灵魂的血液。”哈德里安的前任教皇曾写信给巴巴罗撒指控阿诺德支援罗马民众派，这些人要求选出元老院议员一百人执政官二人、并自行拥戴一个皇帝。当时弗里德里希正向意大利进发，闻听之下，自然大为愤慨。罗马要求地方自治，在阿诺德鼓动下掀起了一场暴动，暴动中杀死了一名红衣主教。于是当选不久的教皇哈德理安立即下令停止罗马地区教会举行一切宗教活动。这时适逢基督复活节的前一周，迷信战胜了罗马市民；他们屈服了，并答应放逐阿诺德。阿诺德躲藏起来，但终于被皇帝的军队拿获了。他们把他烧死，把他的骨灰丢在提伯尔河里，唯恐人们把他的骨灰当作圣物加以保存。由于皇帝弗里德里希不愿在教皇下马时为教皇带缰扶镫，因而使加冕礼拖延了一段时期。公元 1155 年教皇在群众的反抗中为皇帝举行了加冕礼；这次反抗遭到了一场屠杀的镇压。

这个诚实人既被收拾了，注重实利的政客们就又可以任意恢复他们之间的争吵了。

教皇同诺曼人讲和后，遂胆敢和皇帝于公元 1157 年决裂。自此之后，以皇帝为一方，以教皇同伦巴底诸城为另一方的战争持续了几达二十年之久。诺曼人大体上是支持教皇的。反对皇帝的大部分战役是由于伦巴底联盟进行的。他们高唱“自由”，并受到一种浓厚的群众感情的鼓舞。皇帝围攻了许多城市，甚而在公元 1162 年攻陷了米兰。他彻底破坏了米兰，同时更迫使其居民迁往别处。但五年后伦巴底联盟却重建了该城，而以前的居民也陆续重新返回。就在同一年中，皇帝带着一个事前准备好的敌对教皇[1]，大举进军罗马。教皇逃跑了，他的情况看来似已绝望；讵意当时时疫流行，毁灭了弗里德里希的大军，使他单身只影地逃回德意志。尽管在西西里之外还有希腊皇帝也来支持伦巴底联盟，巴巴罗撒还是进行了再次的进军，结果于公元 1176 年以雷格纳诺战役的败北而告终。这次战役之后，他被迫媾和，并给这些城市以自由的一切实质。然而这次和约的条款却未给斗争中的任何一方——皇帝和教皇——带来全面的胜利。

巴巴罗撒的结局还不错。公元 1189 年他参加了第三次十字军，而于翌年去世。

在这长时期的斗争中，诸自由城市之兴起终于证明是最为重要的。皇帝的权力和日趋于没落的封建制度联结在一起；教皇的权力虽仍在增长，但这主要有赖于世人需要他去当皇帝的敌手；因此当帝国一旦不复成为威胁的时候教皇的权势也就随之衰落下去了；但是诸城市的势力却是新兴的，这是经济发展的结果，也是新的政治形态的一个源泉。这事在十二世纪时虽还没有出现，然而不久在意大利城市里，便发展出一种非僧侣的文化，并在文学、艺术和科学上达到了极其高度的水平。这些成就之所以取得是由于反抗巴巴罗撒获得成功的结果。

所有意大利北部的大城市都以营商为生，公元十二世纪较为安定的社会

---

[1] 贯穿这一时代的大部分时期中都有敌对教皇。哈德理安四世死去时亚历山大三世和维克多四世这两位要求当教皇者之间曾经展开了一场争夺教皇法衣的搏斗。维克多四世（即敌对教皇）未能攫取到这件法衣，而从他的党羽那里接过一件事前置备的法衣，但在匆忙中竟把它穿翻了。

环境使商界较前更加繁荣。威尼斯、热内亚和比萨等海港城市从来不需要为自由而战斗，所以他们也不象阿尔卑斯山下一些城市那样仇视皇帝。阿尔卑斯山下的城市是通往意大利的门户，所以对皇帝来说是很重要的。正是由于这种原因米兰在当时，成了意大利各城市中最重要和最使人感到兴趣的城市。

一直到亨利三世以前，米兰人一向心满意足地追随着他们的大主教。但有如前章所述，帕塔林运动却改变了这种情况：大主教同贵族结成一伙，而另一方面则有一个强而有力的群众运动在反对大主教和这些贵族。由此产生了某些民主政治的开端，同时并制定了一项宪法，规定城市的诸长官需通过市民的选举。北部各城市，特别是勃罗纳，曾出现过一批精通罗马法的博学的俗界律师；不仅如此，从公元十二三世纪起，富有平民所受的教育，比阿尔卑斯山以北封建贵族所受的教育还要好得多。这批富有的商业城市虽然站在教皇一边来反对皇帝，但它们的世界观却不是教会性质的。公元十二十三世纪里，他们当中许多人持有一种类似清教徒的异端观点，就象宗教改革后英格兰和荷兰商人那样。以后他们倾向于当自由的思想家，在口头上拥护教会，但在心中丝毫不具真正的虔诚，但丁是旧派人物中最后的一个，而薄卡丘却是新派中第一人。

十字军

十字军作为战争是和我们无关重要的，但它们对于文化却具有一定的重要性。教皇带头发动十字军是一件很自然的事，因为十字军的目的（至少在表面上）是宗教性的；由于战争宣传和为其所激起的宗教热情，结果也使得教皇的权力有所增长。另一重要影响便是大量犹太人的惨遭集体屠杀；未遭杀戮的犹太人，也每每被夺去财产，并被强制受洗。第一次十字军期间，在德意志有很多犹太人遭到了杀害，在第三次十字军期间同样的事发生在狮心王理查即位时的英格兰。第一位基督徒皇帝的发祥地约克恰好成为骇人听闻的反犹暴行的所在。十字军之前犹太人几乎垄断了全欧的东方物产贸易；十字军之后，由于犹太人遭受迫害的结果，这种贸易大部分都落入基督徒的手中。

十字军的另一不同影响在于促进了和君士坦丁堡的学术交流。由于这种交流的结果，在公元十二世纪和十三世纪初叶有许多希腊文文献被译成了拉丁文。人们和君士坦丁堡之间，特别是经由威尼斯人，一直进行着相当数量的贸易；然而意大利商人之从来不肯为希腊古典劳神，正象上海英美籍商人不肯为中国古典费心一样。（欧洲人对于中国古典的知识主要来自传教士。）

经院哲学的成长

经院哲学，就其狭义来说，早在公元十二世纪初叶便已开始了。作为哲学上的一个学派，经院哲学具有某些鲜明的特征。第一，它被各该作者局限于自己视为正统教义的范围之内；如果他的意见受到宗教会议的谴责，他常常自愿撤消其意见。这完全不能归咎于个人的懦怯；倒是类以一个法官之服从上级法院的判决。第二，公元十二、十三世纪里，人们对于亚里士多德逐渐有了比较全面的认识，在正统教义的范围内亚里士多德越来越多地被公认

为最高权威；柏拉图再也保持不住首要的地位了。第三，经院哲学家都非常相信“辩证法”[①]和三段论法的推理；经院哲学家的一般气质，与其说是神秘的莫如说是烦琐的与好辩的。第四，由于人们发现亚里士多德和柏拉图在诸共相问题上意见有所不同而把这一问题突出地提了出来；然而，假如认为当时哲学家们主要关心的是共相问题，却可能是错误的。

公元十二世纪，在这一问题和在其他问题上同样，给产生了许多伟大人物的十三世纪开辟了道路。然而早期的经院哲学家是怀抱着先驱者的兴趣的。在教条尚未使得思辨过于危险的场合下，尽管人们崇敬亚里士多德，他们也还是有一种精神上的自信，和一种自由活泼的理性运用。经院主义方法的缺点是过分强调“辩证法”时必然产生的结果。这些缺点是：漠视事实与科学，在仅凭观察才能决定的事物上偏信推理，以及过分强调语言上的区别和其精微意义。在论柏拉图时我们曾经述及这方面的缺点，但在经院哲学家中，这些缺点却具有一种更为极端的形式。

第一位可视为地道的经院哲学家的是罗塞林。关于他，人们知道得不很多。他大约在公元 1050 年生于贡庇涅，在布列塔尼的罗什讲过学，阿贝拉德即在此地受业于他。公元 1092 年在莱姆斯宗教会议上他被指控为异端，因怕那些好动私刑的教士用石头将他打死而撤消了己说。他逃到英格兰，但在那里却竟至卤莽得抨击了圣安瑟勒姆。这次他逃往罗马，并在此同罗马教会达成和解。公元 1120 年前后他的名字就不再见于史乘了；他的死期纯然出于人们的臆测。

除了一封写给阿贝拉德论三位一体的信以外，罗塞林的著作已全部佚失。在这封信里他轻视阿贝拉德，并奚落阿贝拉德之受人阉割。这使得宇伯威克，这个很少动感情的人，也批评说他不可能是个很好的人。除了这封信之外，罗塞林的观点主要是借助于安瑟勒姆和阿贝拉德的论战性的文章而被人知晓的。据安瑟勒姆所述，罗塞林曾说：诸共相只是 flatus voois，亦即“声息”。若按字面解释，意思就是说，一个共相是一个物理的事件，也就是说，它发生于我们读出一个词的时候。然而，我们却很难设想，罗塞林曾作过任何这样愚蠢的主张。安瑟勒姆说，根据罗塞林，人不是一个个体，而只是一个共名，安瑟勒姆，正象一个忠实的柏拉图主义者一样，把这种见解归因于罗塞林只承认可感知的事物之具有实在性。一般说来，罗塞林似乎在主张一个具有部分的整体没有其自身的实在性，而只是一个词；真实性存在于部分之中。这种见解理应把他导向，也许已经把他导向一种极端的原子论。不管怎样，这见解曾使他在关于三位一体的问题上遇到了困难。他认为三位是显然不同的三个实体，而只是由于语言习惯我们才没有把它说成三位上帝。按他看来，另外一种他所没有承认的见解据他说便是说不止圣子，就连圣父与圣灵也都化为肉身。所有这些思辨，只要其为异端，都经他在公元 1092 年的莱母斯宗教会议上撤消了。我们无法清楚地知道他究竟对诸共相问题作何想法。但无论如何，他显然是某种唯名主义者。

他的学生阿贝拉德，或阿拜拉德比他更有才干，也比他更为著名。阿贝拉德于公元 1079 年生于南特附近，在巴黎受业于唯实主义者，尚波人维廉，以后在巴黎一所天主教会学校内担任教员，在这里他驳斥了维廉的观点，并

[①] 这个词在中世纪的意义和现代的形式逻辑非常近似，主要是指不靠启示单凭理性的追求真理的方法而言。——中译本编者

迫使维廉作了修正。他从拉昂人安瑟勒姆（并非那个作大主教安瑟勒姆）专攻了一个时期的神学之后，于公元 1113 年重返巴黎。并在巴黎博得了作为一个教员的极大声誉。就在这时，他成了教会参事，富勒伯特的侄女厄罗伊斯的情人。富勒伯特把他阉割了。他和厄罗伊斯只好隐居避世了。他进了圣邓尼修道院，她进了一所在阿尔章特伊的女修道院。关于他们二人间著名的往来书信，据一位名叫施迈德勒的德国学者的考证，完全是由阿贝拉德当作一部文学作品所创作的。关于这种说法的正确性，我是没有能力来判定的。按照阿贝拉德的性格来说，这也不是不可能的。他一向自负，好辩，和瞧不起人；在他遭到不幸之后，他总是感到屈辱和愤愤不平。厄罗伊斯的信件比较他的信件写得更为专诚。可以想象他之所以撰出这些信件正是当作他那受了重创的自尊心的解痛剂。

甚至在他的退休期间他作为一个教师还曾有过很大声誉；青年人喜欢他的智慧、辩证的技巧和他对其他老年教师的那种高傲。一些年长者则相应地不喜欢他,公元 1121 年他因论及三位一体的一本著作背离正统教义而在斯瓦桑受到谴责。经过了适当的屈服之后，他又当了布列塔尼地方圣吉尔塔修道院院长。他发现这里的修道僧都是些野蛮的乡下人。他在这里过了四年凄惨的放逐生活之后，才回到比较文明的地方。关于以后的事情，除了撒利斯伯理人约翰的证言中说他继续教书并获得很大成功之外，便一无所知了。公元 1141 年由于圣贝纳德的提议他在桑斯重新受到了谴责。于是他退居克律尼修道院，并于翌年死去。

阿贝拉德最有名的著作，是写于公元 1121—1122 年的《是与非》。在这本书里他以辩证的议论来维护和反驳了许多论点，而经常是不想得出任何结论的；显然，他就是喜好辩论，并认为辩论有磨炼机智的功用。这本书在把人们从教条的沉睡中唤醒过来这一方面曾经起过相当的作用。阿贝拉德认为除圣经之外辩证法是通向真理的唯一道路。虽然没有一个经验主义者能接受这种观点，但它在当时作为各种偏见的一种溶解剂，却是很有价值的，同时它也鼓舞了理智的大胆运用。他说，除了圣经之外，什么都不能是没有错误的，就连使徒和教父也都有可能犯错误。

他对逻辑的评价，从近代的观点来看，是太极端了。他认为逻辑主要是基督教科学，并且玩弄了逻辑这个词的词源“逻各斯”。约翰福音说“太初有道”[①]他以为这就足以证明逻辑的神圣性了。

阿贝拉德的重要性主要在于逻辑与认识论方面。他的哲学是一套批判的分析，多半偏重于语言的批判分析。论及共相，也就是说，能够用来表述许多不同事物的东西，他认为我们并非在表述一个物，乃是在表述一个词。从这种意义上来讲他是一个唯名主义者。但为了反对罗塞林，他指出“声息”（flatus voois）是一物；而我们所表述的并不是作为一个物理事象的词，而是作为意义的词。这里他证诸亚里士多德的学说。他说诸物互相类似，而这些类似便生出诸共相来，但两个相似物之间的类似本身并不是一个物；而唯实论的错误就在于此。他还说了一些更为敌视唯实主义的话，譬如他说，普遍概念不是基于物的本性，而是许多物底混杂的影象。不过他并未完全拒绝给柏拉图的理念以一个位置：理念作为造物诸楷模，存于神的头脑之中；事实上，它们是上帝底概念。

[①] “太初有道”句中的道在希腊语原文圣经中作逻各斯。——译者

所有这一切，不论其是否正确或错误，肯定是有说服力的。关于共相问题一些最近代的议论也还未能比他有更多的进展。

圣伯纳德的圣洁，并未能使他有足够的智慧，[②]因此，他不仅未能理解阿贝拉德，而且还对阿贝拉德提出了不公正的控诉。他断言阿贝拉德讲三位一体时有如一个阿利乌斯教派，讲神恩时有如一个斐拉鸠斯教派，讲基督的位时有如一个奈斯脱流斯教派；又说阿贝拉德汗流浃背地证明柏拉图是个基督徒适足以证明他自己是个异教徒；此外，阿贝拉德还破坏了基督教信仰的优越性，因他主张人们凭借理性就能完全认识上帝。其实，阿贝拉德从来就没有主张过最后的一项。他虽象圣安瑟勒姆一样认为三位一体是可以不必借助启示而用理性证明出来的，但却总是给信仰留有宽阔的余地。的确，有一次，他把圣灵同柏拉图的世界灵魂等同起来，但当这种看法的异端性被人指出以后，他立即把它放弃了。他之所以被人控为异端，与其说是由于他的学说不如更多地归咎于他的战斗性，他那爱好批评知名学者的习气，使他在所有有力人物中间都极其不受欢迎。

当时大多数学者都不象阿贝拉德那样热中于辩证法。那时，特别在沙尔特学派中间有一种仰慕古代、追从柏拉图和鲍依修斯的人文主义运动。人们对于数学重新感到兴趣：巴斯人阿戴拉德在公元十二世纪初到了西班牙，并翻译了欧几里德的著作。

针对这种枯燥无味的经院主义的方法，当时曾有以圣伯纳德为领袖的一次强大的神秘主义。圣伯纳德的父亲当过骑士，死于第一次十字军。他本人曾当过西多教团的修道僧,并于公元 1115 年时任新建的克莱尔伍欧修道院院长。他对以下几项教会政治很有影响——扭转局面使之于敌对教皇不利，打击意大利北部和法兰西南部的异端，将正统教义的压力强加于大胆的哲学家之上；和鼓动第二次十字军。在攻击哲学家时，他一向是成功的；但自从第二次十字军瓦解后，他便失去了吉勒伯特·得·拉·波瑞的信任。吉勒伯特·得·拉·波瑞过分赞同鲍依修斯致使我们这位圣者风度的异端攻讦者颇感不平。圣伯纳德虽是个政客和顽固派，但却是一个具有纯正的宗教气质的人。他写的拉丁文赞美诗极其优美。[①]在受到他影响的人们中间，神秘主义逐渐取得了统治地位，并终于变为有些象弗罗拉人约阿希姆（死于公元 1202 年）的异端学说。然而约阿希姆的影响却属于以后的时代。圣伯纳德和他的追随者并不在推理中，而是在主观经验和沉思默想中寻求宗教的真理。阿贝拉德与伯纳德二人可能是各有所偏了。

伯纳德，作为一个宗教神秘主义者，对教廷醉心于俗世事务感到非常痛心，但同时对俗界的权力也颇为厌恶。他虽鼓动过十字军，但却似乎不了解战争需要组织，不能单凭宗教热诚来指挥。他经常抱怨着说：人们醉心于“查士丁尼法典，而不是上帝的律法。”他曾为教皇使用武力保护自己的领地，而感到惊愕。他认为教皇的作用在于灵性方面，因而他不应该试图进行实际的统治。不过这种观点是结合着对教皇的无限崇敬的。他称教皇为“主教之王，使徒的继承者，具有亚伯的首位权，诺亚的统治权，亚伯拉罕的族长权，麦基洗德的等级，亚伦的尊严，摩西的权威，在士师上是撒母耳，在权柄上

[②] “圣伯纳德的伟大并不在于他的才智，而在他的品德。”——大英百科全书。

[①] 中世纪的拉丁文赞美歌是有韻律的，它们时而以其崇高的情调，时而以其柔和与悲伤的情调表达当代宗教感情中最善良的一面。

是彼得，在涂油上是基督。”圣伯纳德种种活动的总的结果，当然是大大地提高了教皇在俗界事务中的权力。

撒利斯伯利人约翰，虽不是一个重要的思想家，但却写了一本漫笔录，这对我们认识他所处的时代是很有价值的。他曾三任坎特伯雷大主教的秘书，其中一度曾作过贝克特的秘书；他是哈德里安的朋友；晚年作过沙尔特的主教，并于公元 1180 年死于该地。对于宗教信仰以外的事，他是一个具有怀疑气质的人。他自称是一个学院派（就象奥古斯丁用这个词的意义一样），他对于国王们的尊敬是有限度的，他说“一个目不识丁的国王不过是一匹头戴王冠的驴子。”他很敬视圣伯纳德，但却深知伯纳德调和柏拉图与亚里士多德的企图终必失败。他仰慕阿贝拉德，但却讥笑他的共相论，同时他对罗塞林的共相论，也持有同样的态度。他认为逻辑是学问的良好阶梯，但其本身却是无生气的和无所孕育的。他说亚里士多德，即便在逻辑方面，也还有改进的余地；对古代作家的尊敬不应当妨害理性的批判运用。对他来说柏拉图仍是“哲学家中的王。”他结识了大部分和他同时代的博学之士。并时常友谊地参加一些经院哲学的辩论。有一次他到一所三十年前到过的哲学学院去参观，发现他们仍在讨论着同样问题，他不禁为之哂笑一番。他经常出入的社会在气氛方面很象三十年前牛津大学的膳后休息室。在他行将终老的年代里，那些寺院附属学校都让位给大学了，从那时起，大学——至少在英格兰是这样的——一直延续到今日。

公元十二世纪中，翻译家为西欧学生译出的希腊书籍逐渐增多，这种译本有三大主要来源：君士坦丁堡，帕勒尔摩和投雷多。其中以投雷多最为重要，但出自这里的译本往往不是直接由希腊原文翻译的，而是由阿拉伯文转译的。公元十二世纪上半期的后半，投雷多大主教雷蒙德创办了一所翻译者学院，收到很大效果。公元 1128 年威尼斯人雅各译出了亚里士多德的《分析篇》，《正位篇》、《诡辩驳斥篇》；只是西方哲学家都感到《分析论后篇》不易了解。卡它尼亚人亨利·阿利斯提帕斯（死于公元 1162 年）翻译了柏拉图的《斐多篇》和《美诺篇》，但是他的译文却没有立即产生影响。公元十二世纪人们虽对希腊哲学知道得不全面，但一些博学之士已认识到其中还有许多东西有待于西方去发掘。那时曾有过一种获取古代全面知识的渴望。正统教义的桎梏并不象有时想象得那样严重；人们还可以著书立说，而于必要时经过充分的公开讨论，撤消其中的异端部分。当时，大多数哲学家都是法兰西人，法兰西作为反对皇帝时举足轻重的力量，对罗马教廷来说是很重要的。不管硕学的教士中间出现过什么神学的异端他们却几乎全体都是政治上的正统派。只有布累斯齐亚人阿诺德是一个例外，这就更显得他殊深恶劣。从政治上来讲，我们可以把整个初期经院哲学，看作整个教会争夺政权中的一个派生物。

第十二章　公元十三世纪

中世纪于公元十三世纪里达到了极点。自从罗马帝国灭亡后，逐渐建立起来的综合体系业已完备得无以复加。公元十四世纪带来了各种制度和各派哲学的瓦解；而公元十五世纪则带来了我们在今日仍旧认为是近代事物的开端。公元十三世纪的伟人都是十分卓越的：尹诺森三世、圣法兰西斯、弗里德里希二世和托马斯·阿奎那等，他们以不同的方式，各自成为其类型的杰出代表。此外，还有一些巨大的成就但这些却与伟大人物没有什么确切的关系，例如：法兰州哥特式大教堂，有关查理曼，阿瑟王和尼伯龙根的浪漫主义，大宪章和众议院中的立宪政治的创始等。然而，和我们直接最有关系的却是经院哲学特别是由阿奎那所阐述的经院哲学；但我要把它留在下一章去讲。我想先大致讲一讲对于形成这一时代精神面貌最有影响的一些事件。

本世纪初叶的中心人物是教皇尹诺森三世（公元 1198—1216），他是一位机敏的政治家，具有无穷的精力，并坚信教皇具有无上的权力，但在秉赋中却缺少基督的谦逊。在接任圣职时他择了一段经文说教道：“看，我今日立你于各民各国之上，去拔掉和打碎，去毁坏和推翻，并去建设和树立。”他自称为“万王之王，万主之主，是一个遵照麦基洗德的等次的永世大祭司。”他在厉行这一观点时，利用了一切有利的情况。西西里早先被罗马皇帝亨利六世（死于公元 1197 年）所征服，亨利和诺曼族诸国王的女继承人康斯坦斯结了婚。当尹诺森接任教皇时，新王弗里德里希才三岁。这时西西里国内多乱，康斯坦斯需要教皇的帮助。她请教皇作了幼王的监护人，借着承认教廷的优越权，取得了教皇承认幼王在西西里的统治权。葡萄牙和阿拉贡对教廷的优越权也有过类似的承认。在英格兰，国王约翰经过了顽抗之后，终于被迫把他的王国献给尹诺森，然后，把它当作教皇的采邑重新领回。

在某种程度上，威尼斯人在第四次十字军中曾占过教皇的上风。十字军士兵本拟在威尼斯乘船出发，但却得不到足够的船只。当时除了威尼斯人之外再没有这么多船只，但他们却主张（纯粹是为了商业的理由）与其攻打耶路撒冷不如攻打君士坦丁堡——无论如何君士坦丁堡是块有用的踏脚石，而且东罗马帝国对十字军战士又从来不很友好。——结果大家认为有必要向威尼斯作出让步；君士坦丁堡被攻陷，并且选立了一个拉丁系的皇帝。最初尹诺森曾感到烦恼；但是他又想到现在或有可能把东西两方的教会重新联合起来。（这个希望以后终成泡影）除了在这件事上，我尚不知道有什么人在什么程度上占过尹诺森三世的上风。他派遣了大批十字军去讨伐阿勒比占西斯派，这次十字军把法兰西南部的异端教派，幸福，繁荣和文化一起都给根绝了。他因图路斯伯爵，雷蒙德对这次十字军抱着不冷不热的态度而把他废黜，同时并把大部分阿勒比占西斯派的土地赏给这次十字军的统帅西蒙·德·蒙特富尔（议会之父的父亲）。他和德意志皇帝奥托发生了争执，因而号召日耳曼人废黜奥托。他们执行了他的指示，并且又按着他的提议选立了刚成年的弗里德里希二世。然而为了支援弗里德里希，他却勒索弗里德里希答应付出一笔惊人的代价——然而，弗里德里希已决心尽快地背弃这项诺言。

尹诺森三世是第一个没有神圣素质的大教皇。教会的改革使教阶制对它的道德威信感到安全，因而也就使它确信无需再为圣洁问题有所挂虑了。从那时起，权力的动机，日益专擅地支配了教廷，因而甚至在他还在世的时候就引起了一些虔诚教徒的反对。为了增加教廷的权力他将教规编为法典；瓦

勒特·梵·德·符格勒外德[1]称这本法典为"地狱给予人类的一本最黑暗的书。"教廷虽然仍能取得一些显赫的胜利，但其日后衰落的景象却已可预见于此了。

曾为教皇尹诺森三世所监护的弗里德里希二世于公元 1212 年去到德意志任教皇的支援下当选为皇帝来接替奥托。尹诺森没有活着见到他培养了一个多么可怕的攻击教廷的敌人。

弗里德里希——历史上最出色的统治者之一——在艰难困苦中度过了童年和少年时代。他父亲亨利六世（巴巴罗撒之子）征服了西西里的诺曼人，娶了该王朝的继承人康斯坦斯。亨利六世建立了一支为西西里人所痛恨的日耳曼人驻防部队；他死于公元 1197 年此时弗里德里希才三岁。康斯坦斯于是开始反对日耳曼人并试图抛开他们而借助于教皇的支持进行统治。日耳曼人大为愤慨，于是奥托乃试图征服西西里；这正是他与教皇发生争端的原因。弗里德里希长大的地方，帕勒尔摩曾经历一些其他的动乱。那里的回教徒不时暴动；为了攻占西西里岛，比萨人同热内亚人并同其他任何人等进行着战争。西西里的显要人物经常视战争中的一方肯否为叛变行为付出更大的代价而归顺于一方或另一方。可是在文化方面，西西里却得到极大益处。穆斯林，拜占庭，意大利和日耳曼文化的交融为其他任何地方所不及。希腊语和阿拉伯语那时还通行于西西里。弗里德里希能流畅地操六种语言，而且在各种语言的使用上都能作到出言机智的地步。他精通阿拉伯哲学，并和回教徒有着友好的关系。这使虔诚的基督徒颇为愤慨。他是一个霍恩施陶芬皇族，在日耳曼可以被算是个日耳曼人。但在文化和情感上却是一个意大利人，带有阿拉伯和拜占庭的色彩。与他同时代的人以惊异的目光注视着他，但这种惊异却逐渐变为恐怖；他们称他为"世界的奇迹和奇异的改革家"。当他还在世时就已成了许多传奇故事里的主角。他被人认为是《三大骗子论》一书的作者——三大骗子指摩西、基督、穆罕默德——本来世上从来没有这样一部著作，但很多教会的敌人却先后被说成是该书的著者。其中最后的一个便是斯宾诺莎。

规勒夫（教皇党员——译者）和基伯林（皇帝党员——译者）两词的使用开始于弗里德里希和皇帝奥托互争雄长的时代。规勒夫和基伯林是两个对手的姓"魏勒夫"和"外布林根"的转讹。（奥托的侄子是英国皇室的祖先。）

尹诺森三世死于公元 1216 年；而败于弗里德里希的奥托死于公元 1218 年。新任教皇霍诺留斯三世和皇帝弗里德里希两人之间，起初还友好，但为时不久就发生了纠葛。首先弗里德里希拒绝参加十字军；继之，他又和伦巴底诸城发生了纷争，伦巴底诸城之间于公元 1226 年，订立了为期二十五年的攻守同盟。他们仇恨日耳曼人；他们中间的一个诗人曾写下了攻击日耳曼人的如此激昂的诗句："你们不要爱日耳曼人，让这些疯狗，远远地离开你们。"这似乎表达了伦巴底人的普遍的感情。弗里德里希本想要留在意大利来对付这些城市，但霍诺留斯于公元 1227 年时死去，教皇位由格雷高里九世继任，这是个热烈的禁欲主义者，他热爱至法兰西斯，并为圣法兰西斯所热爱。（法兰西斯死后二年格雷高里封他为圣徒）。格雷高里认为什么事情也不象十字军这般重要。弗里德里希因不参与十字军而被他给予破门处分。弗里德里希娶了耶路撒冷王的公主兼王位继承者，如有可能是十分愿意前往的；同时他

[1] 德国中世纪的吟游诗人（1165—1230）。——译者

已自称为耶路撒冷王。公元 1228 年还在破门期间，他竟参军前往；这次他比前次不去时更使格雷高里恼怒，试想十字军队伍怎能由一个被教皇开除了教籍的人来领导呢？弗里德里希到了巴勒斯坦之后，和回教徒进行了和解，并向他们解释：虽则耶路撒冷很少战略价值，但基督徒却很重视它。他终于成功地劝使他们把该城和平地返还给他。这事使得教皇更加恼怒了——基督徒应该和异教徒作战，而不应该同异教徒进行和谈。但，不管怎样，弗里德里希却在耶路撒冷被正式地加了冕，并且谁也不能否认他是成功的。公元 1230 年教皇与皇帝重归于好。

在此后短暂的几年和平期间里，皇帝专心致力于西西里王国的政务。在彼得·德拉·维格纳首相的协助下颁布了一部新法典。新法典导源于罗马法并显示出其南部国土的高度文明；为了便利希腊居民这部法典立即译成了希腊文。他在那不勒斯创办了一所重要的大学。又铸造了一种金币，名叫“奥格斯塔勒斯”，这是许多世纪以来西方的第一批金币。他制订了较比自由的贸易制度，并全面废除了内地关税。他甚至召集各城选出的代表参加他的参议会，不过，这种会议却只有咨议权。

这一段和平时期由于弗里德里希和伦巴底联盟于公元 1237 年重开战端而告终，教皇和联盟诸城命运与共，再次将皇帝开除教籍。从这时起一直到公元 1250 年弗里德里希死去时为止，战争不但从未间断，而且对于双方变得越发剧烈、惨酷和诡谲多端。其间双方互有得失，直到皇帝死时为止，胜败犹未可预卜。但那些试图继承弗里德里希事业的皇帝们却没有他那份魄力，他们逐次败北，留下了意大利四分五裂，和教皇获得胜利的局面。

教皇相继死去，但对当前斗争的形势却没什么影响；每一个新接任的教皇实际上原封不动地奉行了其前往者的政策。格雷高里九世死于公元 1241 年；公元 1243 年弗里德里希的死敌，尹诺森四世当选为教皇。路易九世尽管是一个十足的正统教派，却试图调解格雷高里、尹诺森四世间的嫌隙，但亦终归于无效。特别是，尹诺森拒绝接受来自皇帝的任何建议，并使尽一切权谋术数来反对他。尹诺森宣告罢黜他为皇帝，组织十字军时伐他，并把所有支持他的人给以破门处分。托钵僧到处宣讲他的坏话，回教徒起而叛变，并且就在名义上支持他的一些显要人物中也有一些阴谋活动。这些事使得弗里德里希日益残酷起来；密谋者遭到了酷刑，囚犯往往被挖掉右眼和斩掉右手。

在这巨大的斗争中弗里德里希曾一度想创立一个新宗教。在这种宗教里他充当弥赛亚，彼得·德拉·维格纳首相充当圣使徒彼得[①]的角色。他没有把这项计划考虑成熟从而把它宣布出去，而只是在信中写给德拉·维格纳。可是，突然间他确信彼得正在密谋反对他，这也许正确，也可能不正确；他刺瞎了他的眼睛，并把他放在囚笼里示众，然而彼得却以自杀摆脱了更多的苦楚。

尽管弗里德里希有他的才能，却终于不能成功，因为当时反抗教皇的力量是虔诚的和民主的，而他的目的却有些类似要恢复一个异教的罗马帝国。在文化上他是开明的，但在政治上他却是反动的。他的宫廷是东方式的；他设有一个附有太监的后宫。可是意大利的诗歌，就是在这个宫廷里兴起的；而且作为诗人，他也有过几分才情。在同教廷的冲突中他曾几次发表有关教会专政危害性的反对论，这在十六世纪或许会博得赞赏，但在他所处的时代

[①] 参看黑尔曼·康托洛维兹著《弗里德里希二世传》。

却没有产生任何效果。异端者本该成为他的同盟力量，但他却认为他们止于是些叛徒，而且为了讨好教皇他甚而迫害过他们。那些自由城市，若非为了皇帝的缘故，倒很可能去反对教皇的；只因弗里德里希要求他们投降，他们才欢迎教皇来当他们的同盟者。这样，他虽然摆脱了当代的迷信，并且在文化上远远超过当代的其他统治者，但皇帝的地位迫使他去反对一切政治上抱自由主义见解的人们。他无可避免地失败了，然而在历史上所有的失败之中，他的失败却是最有兴趣的一个。

为尹诺森三世的十字军所讨伐以及为所有统治者（包括弗里德里希在内）所迫害的诸异端，无论就其本身抑或就其反映当代大众感情来说，都是值得研究的。因为关于大众感情方面若非通过诸派异端的研究，我们在当时的著作中是找不到任何暗示的。

异端中，使人最感兴趣的，而且是最庞大的一派，使是喀萨利派，他们在法兰西南部以阿勒比占西斯派著称。他们的教义是经由巴尔干诸民族由亚洲方面传来的；在意大利北部流布得很广，在法兰西南部受到绝大多数人的信仰，其中包括乐于寻求借口用以没收教会地产的贵族。异端所以传布得如此广阔，部分是由于十字军战败所产生的沮丧情绪，但主要却是起因于对僧侣阶级的富有和恶行的道德上的憎恶。当时流行着一种类似后世清教主义般的崇尚个人圣洁的心理；这种心理是与崇拜清贫联在一起的。教会是富有的和十分世俗的；大多数祭司都是极端不道德的。托钵僧控诉一些旧有的教团和教区祭司，断言他们利用忏悔室来诱惑妇女；托钵僧的对手则以同样的指控反责。无可置疑，这样的指控多半是公正的。教会愈以宗教的理由要求教权高于一切，民众愈为教会的言行不符而震骇。最终导致宗教改革的同一动机，在十三世纪中已在起着作用。其间主要的区别则在于这时的俗界统治者还不敢把自己的命运和各派异端结合在一起；而这大半由于这时还没有一种现存的哲学能把异端教义与国王们对统治权的要求调和起来。

我们已无法确知喀萨利派的异端教义，因为我们所依据的只有来自其敌方的证言。此外由于教士们，通晓各派异端的历史，惯于根据一些不太贴切的类似点，把现存的异端教派贴上某种熟知的标签，并将以前各种异端教派的教义附会于某种现存的异端教派的名下。尽管这样，其中也还有许多事是令人无法置疑的。喀萨利异端似乎是二元论者，有如诺斯替教派一样，他们认为旧约中的耶和华是一个邪恶的造物主，真正的上帝只启示于新约全书之中。他们认为物质在本质上是邪恶的。并且相信善人死后并无肉体的复活。然而恶人，却要遭受轮回之苦，投生为动物。由于这种理由，他们都是素食主义者，就连鸡蛋，奶酪，牛奶都不食用。但他们却吃鱼，因为他们以为鱼类是无性生殖而繁殖的。他们憎恶一切性行为；有人说，结婚甚至比奸淫还要坏。因为结婚是持续的和自我满足的。另一方面，他们对于自杀却无异议。他们比正统教派还要拘泥于新约全书的字面解释；他们戒绝发誓，当有人打他们左脸时他们当真把右脸也给人去打。据其迫害者的记载，有一次一个被指控的异端信徒的人，曾为自己辩护说，他吃过肉，撒过谎，发过誓，并且是个上好的天主教徒。

该派严格的教规只让那些特别圣洁，被称为“ 完人 ”的人来遵守：其余的人是可以吃肉或甚至结婚的。

追查这些教义的来历是饶有兴趣的。它们是从保加利亚的一个叫波哥米勒斯教派，经由十字军军人，传至意大利和法兰西的：公元 1167 年喀萨利导

端在图路斯附近召开会议时保加利亚代表也出席了会议。而波哥米勒斯教派则是摩尼教派和保罗教派二者混合的产物。保罗教派是阿尔美尼亚的一派，他们反对婴儿受洗，炼狱，祷念圣者，和三位一体；他们逐渐传入色雷斯，以后才传入了保加利亚。保罗教派信徒是马尔西翁（大约公元后 150 年）的追随者。马尔西翁认为自己在排斥基督教中的犹太成分方面是追随圣保罗的。他虽没成为一个诺斯替教派的信徒，但却和他们有着几分机缘。

此外我要提到的，另一个流行颇广的异端便是瓦勒都教派，他们是彼得・瓦勒都的信徒。瓦勒都是一个狂信者，他在公元 1170 年，发动了一次遵守基督律令的十字军。他把所有财产都周济了穷人，并且创立了一个社团名为“ 里昂穷人 ”，厉行安贫乐道的生活。最初他们还得到了教皇的嘉许，但由于他们对僧侣的不道德斥责的有些过分,终于在公元 1184 年遭到维罗纳宗教会议的谴责。此后他们决定凡是善良的人都有资格传道讲经；他们自行指派传教士并废除了天主教祭司所行的礼拜仪式。他们传布到伦巴底后，又扩展到波希米亚，并在这里给赫斯教派铺平了道路。阿勒比占西斯派遭受迫害时他们也受到了影响，他们中间很多人逃往丕德蒙特。密尔顿时代中他们在丕德蒙特遭受迫害时，曾激起诗人写出“ 噢，上帝，为遭受屠戮的众圣徒复仇吧 ”这首十四行诗。至今在偏僻的阿尔卑斯山谷和美国还有该派的信徒。

所有这些异端都曾引起了教会的惊恐，于是教会采用了强力的手段来进行镇压。尹诺森三世认为异端教徒合该处以极刑，因为他们犯了背叛基督的罪。公元 1209 年他号召法兰西王发起一次十字军以时代阿勒比占西斯教派。作战之惨暴令人难以置信；特别是在攻克卡尔卡松纳之后，曾进行这一次骇人听闻的大屠杀。搜索异端原是主教们的工作，但这对另有其他职责的人来说是过于烦重的，于是格雷高里九世在公元 1233 年设立了宗教裁判所，来接办主教的这项工作。公元 1254 年以后，凡由宗教裁判所起诉的人都不准有辩护人。并且一经定罪，财产即被没收——在法兰西则归于国王。当查明被告确属有罪时，便把他交给俗界当局同时并附以祈祷说愿他的生命获得赦免；但如俗界当权者未将犯人烧死，那末，他们自己也可能遭到宗教裁判所的传询。宗教裁判所不但处理一般的异端案件，而且审问妖术和魔法。在西班牙，宗教裁判所的主要活动是针对着秘密的犹太教徒。这项工作大半是由多米尼克教团和弗兰西斯教团的僧侣来担任。这种裁判制度从未渗入斯堪的纳维亚和英格兰。然而英格兰人却毫不犹豫地利用它以惩戒圣女贞德。总之宗教裁判所是很成功的；一开头，它就把阿勒比占西斯派彻底肃清了。

天主教会，在十三纪初叶，曾一度处于叛乱的危境之中，按其可怕的程度，并不比公元十六世纪时的叛乱稍有逊色。叛乱之得以避过，大半应归功于托钵僧团之兴起；圣弗兰西斯和圣多米尼克，为维护正统教义所做出的贡献甚至比最有力的教皇还要多些。

阿西西人圣弗兰西斯（公元 1181 或公元 1182—1226 年）是历史上最可爱的人物之一。他生于一个小康之家，少年时代并未曾厌弃通常的宴乐。有一天当他骑马路这一个麻疯患者的时候，他忽然为了一阵怜悯心感动得跳下马来，和那患者亲吻起来。嗣后不久，他决意放弃所有属世的财物，并献身于传道和慈善事业。他父亲，是一个相当有地位的商人，闻听之下，大发雷霆，但终亦不能制止他。不久他集聚了一伙追随者，人人立誓过清贫的生活。起初，教会以怀疑的眼光注视这一运动；因为这运动过分象“ 里昂的穷人。 ”圣弗兰西斯遣往远方去的第一批传教士，竟被当作异端，因为他们的确力行

清贫，不（象修道僧那样）仅在口头宣誓，从不认真对待。但尹诺森三世却足够精明地看出如把这个运动保留在正统教义范围以内，它将是很有价值的。因此，在公元 1209 年或 1210 年他便承认了这个新教团。教皇格雷高里九世是圣弗兰西斯的私人朋友，他始终不渝地赞助他，但同时也强加给他一些戒律，而这些戒律和这位圣者狂热无政府主义的内心冲动是有所抵触的。圣弗兰西斯希望以可能的最严格的方式来解释清贫誓约；他反对他的信徒占用房产或教会。他们须以行乞为生，除碰到受人款待之外不许有住所。公元 1219 年，圣弗兰西斯到东方去游历并在苏丹王前讲道，王待之以礼，但未改变自己的回教信仰。他回来时发现弗兰西斯教团僧侣为他们自己修了一所房屋；他为此深感痛苦，但教皇却劝导他或迫使他作出让步。他死后，教皇追谥他为圣者，但却放宽了清贫戒律的尺度。

论圣洁也有和弗兰西斯不相上下的人，然而他那乐天的态度、博爱的精神和诗人的才华却使他超然立于其他圣者之上。他的善良，就象是浑然天成的一般，从来没有什么斧凿的痕迹。他爱众生，这不仅表现在他作一个基督徒，和一个慈善家，而且在作为一个诗人上面。在他临死之前写的太阳颂几乎象是出自伊克纳顿，——太阳的膜拜者的手笔，但也不尽然如此——尽管不甚明显，赋予这首颂诗性格的还是基督教。他自觉对麻疯患者负有责任，这全是为了他们，而不是为了他自己；他不象大多数基督教圣徒，他关心别人的幸福多于他自身的得救。他从未表示过任何优越感，即使是对那些最卑贱的和最奸恶的人也不例外。齐拉诺人托马斯说，他在众圣徒中是一个超圣徒；在众罪人中他是他们中的一个。

假如真有撒但的话，为圣弗兰西斯所创立的教团的来日必将使撒但感到心满意足。作为教团首脑的圣徒的直接继承人以利亚兄弟是个穷奢极欲的人，他已全面容许放弃清贫的生活。在他们的创始人刚去世的几年里弗兰西斯教团的主要工作便是在规勒夫派与基伯林派残酷而血腥的战争中充当募兵官的角色。弗兰西斯死后七年成立了宗教裁判所，在某几个国家中这主要是由弗兰西斯派来领导。其间有少数称为属灵派的信徒依旧忠实于他的遗训；但其中有好些人却因异端罪名被宗教裁判所烧死。这些人认为基督和使徒们毫无财产，甚至连他们身上穿的衣服都不属于自己；这种见解在公元 1323 年为约翰二十二世判为异端。总之圣弗兰西斯一生努力的结果，只不过在于又开创了一个更为富有更为腐化的教团，用以加强教阶制度，并助长对所有道德忠信和思想自由的优秀人物的迫害。从他自己的宗旨和品德来看，我们当真无法想象世界上还有什么结局比这个更为令人苦笑的了。

圣多米尼克（公元 1170—1221）的事迹还不如圣弗兰西斯的有趣。他是一个卡司提亚人，他和罗跃拉一样对正统教义有着狂热的信仰。他的主要宗旨是攻击异端，并以贫穷作为达到这个目的的手段。自始至终他参加了讨伐阿勒比占西斯异端的战争，虽然有人说他对这次战争中一些残虐行为也曾有过伤心落泪的事。多米尼克教团在公元 1215 年为教皇尹诺森三世所建立，并迅速获得了成功。我所知道的圣多米尼克所有的一点人情味就是他对撒克森尼人约但的自白：在青年妇女和老年妇女间，他更多地喜欢同青年妇女谈话。公元 1242 年教团发出一项庄严的教令指出这段记载,必须从约但著的多米尼克传中删掉。

多米尼克教团僧侣在教会裁判所的工作中比弗兰西斯教团僧侣更为积极。可是由于他们致力学术，他们曾给人类做出了一些有价值的贡献。然而

这却不是圣多米尼克的本意；他曾命令他们下的托钵僧们“除经特别许可外不得学习俗界科学和文艺。”这条禁令在公元 1259 年撤消了。此后又采取了一切措施，以保证多米尼克教团僧侣的学术生活过得安适。在他们，体力劳动不是必尽的义务，虔修功课也缩短了，以便给他们更多的时间从事研究。他们致力于调和亚里士多德和基督；阿勒贝尔图斯·马革努斯和托马斯·阿奎那两人都属于多米尼克教团，在完成这项工作上，他们做到了一切能够做到的事。托马斯·阿奎那的权威更是凌驾一切，以致后世的多米尼克教团僧侣在哲学上竟没有获得更大的成就。虽然弗兰西斯教团僧侣比多米尼克教团僧侣更厌恶学问，但在紧接的下一个时期中，哲学界的伟大人物却都是弗兰西斯教团僧侣：如罗吉尔·培根，邓斯·司各脱和奥卡姆人维廉，都是弗兰西斯僧侣。托钵僧们在哲学上的成就，将作为以下几章中的主题。

第十三章　圣托马斯·阿奎那

圣托马斯·阿奎那（生于公元 1225 或 1226，死于公元 1274）被认为是最伟大的经院哲学家。在所有教授哲学的天主教文教机关中他的体系是必须作为唯一正确的体系来讲授的 这一点自从列奥十三世于公元 1879 年敕令明申以来，便成了惯例。因此，圣托马斯不仅有历史上的重要性，而且还具有当前的影响，正象柏拉图、亚里士多德、康德，黑格尔一样，事实上，还超过后两人。他在大多数场合是如此紧密地追随着亚里士多德，以致使这位斯塔基拉人[①]，在天主教信徒心目中几乎具有教父般的权威；就是在纯哲学问题上批评亚里士多德，也会被人认为是不虔诚的。[②]但过去却不总是如此。在阿奎那时代，推崇亚里士多德，和反对柏拉图的斗争还有待进行。阿奎那的势力，后来取得了胜利，并一直保持到文艺复兴为止；以后。柏拉图，重新在大多数哲学家的见解中获得了至高的地位，这时人们对柏拉图的理解已比中世纪时有所进步。公元十七世纪时，一个人既可是个正教徒，也可是个笛卡尔主义者：属勒伯朗士，虽是个祭司，却从未遭到非难；但这样的自由在今日来说已成为过去；天主教僧侣，如想涉及哲学，就必须承认圣托马斯。

圣托马斯，是阿奎那伯爵的儿子。伯爵在那不勒斯王国境内的城堡，靠近蒙特·卡西诺，而这位“ 天使博士 ”[①]的教育便在这里开始了。他在弗里德里希二世所创办的那不勒斯大学读了六年书；于是当了多米尼克教团僧侣，并去到科伦，受业于当时哲学界亚里士多德的领袖人物，阿勒贝尔图斯·马革努斯。托马斯在科伦和巴黎住了一个时期之后，于公元 1259 年重返意大利，并在此度过了余生，——公元 1269—1272 年再度侨居巴黎三年。那时巴黎的多米尼克教团僧侣由于他们的亚里士多德主义曾与巴黎大学当局发生了纠纷，人们怀疑他们同情阿威罗伊派异端，当时阿威罗伊派在大学中形成了一个强有力的系派。阿威罗伊派，根据他们对亚里士多德的解释，主张人的灵魂，只要具有个性，就不是不死的；不死性只属于理智，而理智是非个体的，它在不同的理智存在中都是同一的，当他们被迫认识到这种学说与天主教信仰互相违背时，他们又逃进“ 双重真理 ”的遁辞中，所谓双重真理指：一是基于理性的哲学真理，一是基于启示的神学真理。所有这一切都使得亚里士多德的名声败坏，圣托马斯在巴黎时便致力于消除这种由于过分拘泥阿拉伯学说所带来的危害。在这项工作上他获得了非凡的成功。

阿奎那，不同于他的前辈，他对于亚里士多德哲学确有充分的知识。他的朋友，穆尔贝克人维廉供给他一些希腊文原著的翻译，而他自己则从事写一些注释。在阿奎那以前，人们对于亚里士多德的观念一直被新柏拉图主义的附加物所蒙蔽而他却祖迹真正的亚里士多德，并厌恶柏拉图主义，即便是出现在圣奥古斯丁言论中的也不例外。他终于说服教会，使之相信，作为基督教哲学基础，亚里士多德的体系比柏拉图体系更为可取，而回教徒，和基督教的阿威罗伊主义者都曾曲解了亚里士多德。依我看来，由亚里士多德《灵魂论》导至阿威罗伊的观点比导致阿奎那的观点要自然得多；可是教会自从圣托马斯之后却有不同的看法。我可以更进一步说，在许多逻辑和哲学问题

[①] 指亚里士多德。——译者

[②] 我曾在无线电广播中作过一次这样的批评，因而招致了天主教人士的许多抗议。

[①] 指阿奎那。——译者

上的亚里士多德的观点，并非定论，而且还已经证明大部分是错误的；关于这一点天主教哲学家，和哲学教师们是不许公然宣讲的。

圣托马斯最重要的著作是《异教徒驳议辑要》，写于公元 1259—1264 年。这书通过和一个尚未皈依基督的假想读者的辩论来确立其基督教的真理；有人推测这位假想的读者，是通常被认作精通阿拉伯哲学的那种人。他还写过一部名叫《神学大全》的书，这书的重要性几乎与前书相等，但它却不太叫我们感到兴趣，出为它的议论不以基督真理为前提者较少。

以下是《异教徒驳议辑要》的一个摘要。

首先让我们考察一下“智慧”的意义。一个人在某项特定的工作上，例如修建房屋，可能是聪明的；这意味着他通晓达成某种特定目的的方法。但一切特定目的都从属于宇宙的目的，因而智慧本身是与宇宙的目的相关的。宇宙的目的是知性的善，亦即真理。在这种意义下寻求智慧便是最完善，最崇高，最有益处，和最为愉快的事业。所有这些都靠引据“大哲学家”，即亚里士多德的权威得以证实。

阿奎那说，我的目的是要阐明天主教信仰所宣扬的真理。但在此，我必须依据自然的理性，因异教徒从不接受经义的权威。可是自然的理性在上帝的事务中却是缺乏的；它虽能证实信仰中的某些部分，却不能证实其余的部分。它能证明上帝的存在和灵魂不死，但不能证明三位一体，道成肉身，和最后的审判。举凡能论证的，其结果都与基督教信仰一致，而且没有任何启示中的事务是和理性相悖谬的。但是把那些能由理性证实的部分信仰和不能证实的部分信仰区别开来却是重要的。因此这部《辑要》分为四卷，其中的前三卷，除非为了证明启示与理性求得的结论互相一致时援引启示以外，一概未对启示加以援引；只有在第四卷中才论及那些离开启示就不得而知的事物。

第一步是证明上帝的存在，有些人认为这并不是必要的，因为（他们说）上帝的存在，是自明的。设若我们知道上帝的本质，这个论断就会是真实的，因为（有如以后所证明）在上帝里面本质与存在是同一的。但是我们除了极不完备的一点知识外，并不知道上帝的本质。对上帝的本质聪明人比愚昧人知道得多些；而天使却比二者知道得更多；但是却没有一种被造物具有足够的知识从而能由上帝的本质推论出上帝的存在。由于这种原因本体论的论证遭到了摈斥。

我们必须牢记：能够证实的宗教真理，同样可由信仰得知。这些证明是很繁难的，只有那些博学之士才能了解；但信仰对于无知者、青年、以及对于从事实际工作无暇学习哲学的人来说也还是必要的。为了这些人，启示是够用的了。

有人说人们只能由信仰得知上帝。他们主张，假如论证的诸原理，有如《分析后篇》所述，是由感觉所产生的经验而为我们所知，那么，凡是超越感觉的事物便不能证明了。然而这种持论却是错误的；即使不错，上帝也还可由他的种种可以感知的作用为人们所认识。

上帝的存在有如在亚里士多德的著作中那样，是由，非受动的始动者[①]这一论证证明的。世间有些事物只是受动，另外有些事物既能受动又能始动。凡是被推动了的某物都是披某物所推动的，并且，因为不可能漫无止境地往

[①] 但在亚里士多德的著作中这个论证却引出四十七个或五十五个上帝。

上追溯，所以我们终必会在某一点上逢到一个始动而非受动的某物。这个非受动的始动者就是上帝。也许会有人反对这种论证，因它涉及夙为天主教徒所摈斥的运动永恒性。但这种反对却是一个错误：这种论证建立于运动永恒性的假设上是妥当的，但它却只是被那对立的假设，即涉及一个起始，也就是一个第一原因的假设所增强。

在《神学大全》中，提出五种有关上帝存在的论证。第一，是不受动的始动者的论证正如上述。第二是第一原因的论证，同样基于无限追溯的不可能性。第三，一切必然性必有其最初根源；这和第二个论证大同小异。第四，世界上存在着种种完美的事物，而这些必定渊源于某些至善至美的事物。第五，我们甚至发现很多无生物都在完成一个目的：这个目的必定存在于这些无生事物的外部，因为只有有生事物能有一内在的目的。

让我们再回到《异教徒驳议辑要》一书。在证明了上帝的存在之后，我们现在可以提到许多关于上帝的事实，但这些事，在某种意义上都是，否定的：我们只能通过上帝不是什么而认识上帝的本性。上帝是永恒的，因他是不受动的；上帝是不变的，因他不包涵被动的潜在性。廸南人大卫（十三世纪初叶的唯物主义泛神论者）“曾狂喊”上帝与原始物质是一体；这是悖理的，因为原始物质是纯粹的被动性，而上帝却是纯粹的主动性。在上帝中，没有组成部分，因此，他不是一个躯体，因为躯体总有若干部分。

上帝是他自己的本质，否则，他就不是单一的，而要为本质与存在所合成了。（这点很重要）在上帝中本质和存在是同一的。上帝中没有偶然性，不能按任何实体上的区别加以详细说明；它不属于任何类；他不能被给以定义。然而任何类的优越性他都不缺。万物在某些方面类似上帝，在某些方面却又不象。我们说万物象上帝比说上帝象万物更为适当。

上帝是善，并是他自身的善；他是万善之善，他是智慧的，而他的智慧的行动是他的本质。他以自己的本质进行理解，并且全面地理解他自己。（我们记得约翰·司各托，曾有不同的见解。）

虽然在神性理智里没有什么组成部分；但上帝却理解很多事物。这似乎是个难题，但上帝所理解的诸事物在上帝里面并没有实体的存在。同时它们也不象柏拉图想的那样，自身存在，因为自然事物脱开物质不会存在也不能为人所理解。但是，上帝在造物之先必须理解诸形相。这一困难的解决有如以下：“神性理智的概念，——这概念是他的话语，——正如上帝理解他自己那样，不仅是已知上帝本身的肖像，而且还是一切类似神性本质事物的肖像。因而许多事物，通过可知的形相，也就是神性本质，和通过一个已知的意愿，也就是神的话语——可以被上帝所理解。”[1]每一个形相，只要它是个积极的某物，便是个完成。上帝的理智借着理解每一事物什么地方象他，什么地方不象他，而把每一事物所固有的性质包含在他的本质之中；例如植物的本质是生命，而不是知识，动物的本质却是知识，而不是理智。这样植物在它是有生命的这一点上是象上帝的，但在它没有知识这一点上是不象上帝的；动物在它有知识这一点上是象上帝的，但在它没有理智这一点上却又不象上帝。被造物和上帝的区别总要通过一种否定。

上帝在同一瞬间理解所有事物。他的知识不是一种占有；同时也不是推理的或逻辑的。上帝是真理。（这须按字面去理解。）

---

[1] 《异教徒驳议辑要》第 1 卷，第 53 章。

现在我们面临一个问题，它曾使亚里士多德和柏拉图都感到困惑。上帝能知道个别事物呢，还是只知道诸共相一般的诸真理呢？基督徒由于相信天命，所以必然认为，上帝了解各个事物；虽然如此，也还有一些有力的议论反对这种看法。圣托马斯列举了七种这样的议论，并随即予以逐条的驳斥。七条议论有如下述：

1.个体性既然是显体（signate matter）[①]，那末非物质的任何东西都不能认识它。

2.个体不是永恒存在的，当他们不存在的时候也就无从认识，因而它们不能被一永恒不变的存在所认识。

3.个体是偶然的，而不是必然的；因而除非当他们存在的时候，对他们不可能有确切的认识。

4.有些个体由来于意志，而这只能被有此意志的人所认识。

5.个体的数量是无限的，而这种无限则是无从认识的。

6.个体过于渺小不值上帝给予注意。

7.某些个体中存在着罪恶，但上帝却不能认识罪恶。

阿奎那回答说，上帝认识个体，因为他是它们的根源；上帝预知尚未存在的事物，就象一个工匠在制造一件物品时一样；上帝知道未来的偶然事件，因为上帝看时间中的每个事物就象在眼前的一样，而上帝本身却不在时间之内；上帝知道我们的心意和我们的秘密意志，上帝知道无穷无尽的事物，然而我们却不能。上帝知道渺小的事物，因为没有什么事物是全然渺小的，并且凡事都有几分高贵；否则上帝就要只认识他自己了。此外宇宙的秩序是极其高贵的，但假如对其渺小部分没有认识，则对其高贵的秩序也不会有所了解。最后，上帝知道恶事。因为认识任何善事包括着认识其反面的恶。

上帝有意志；他的意志就是他的本质，而其主要对象就是神性本质。上帝在愿望他自己时，他也愿望其他万物，因为上帝是万物的终极。他甚而愿望还沒出现的事物。他愿望他本身的存在和善良，他虽愿望有其他的事物，但却不是必须作这种愿望。上帝有自由意志；我们对于他的意志虽然可以赋予一种理由，但却不能赋予一种原因。上帝不能愿望本身不可能的事；譬如，他不能使一个矛盾变为真实。圣托马斯的对于超越神力的事物的举例却不十分适宜；他说上帝不能使一个人成为一匹驴。[①]

上帝中有喜乐和爱；上帝什么也不恨，并具有沉思和积极的美德。他是幸福的，而且就是他本身的幸福。

现在我们来看（该书第二卷中）对被造物的看法。这对驳斥关于上帝的一些谬论是有用的。上帝从无中创造了世界，这和古代人的看法相反。上帝所不能作的一些事项被重新地提了出来。他不能是一个物体，或改变他自己；他不会失败；他不会疲倦，或遗忘，或懊悔，或发怒，和悲伤；他不能使一个人不具灵魂，或使三角形三内角之和不等于两个直角。他不能撤消过去，犯罪，另外创造一位上帝，或使他自己不存在。

该书第二卷主要涉及人的灵魂问题。所有精神实质都是非物质的和不朽的；天使没有肉体，而在人中则灵魂与肉体相结合。灵魂，有如亚里士多德著作中所说，是肉体的形式，人只有一个灵魂，并不是有三个。整个灵魂充

[①] 系一经院哲学术语，指在个体上有所区别，但在认识上却属于同一性质或性格的物质。——译者。

[①] 驴子：在英文中是个双关语，指蠢人。——译者

斥于身体的每一部分。动物的灵魂不是不死的，这和人的灵魂总有所不同。智性是每个人的灵魂的一部分；并不象阿威罗伊所主张的那样，认为只有一个为众人所参与的智性。灵魂不是由精液所遗传，而是随着每个人重新创造的。的确，有这样一个难点：私生子的产生，似乎使上帝成为通奸的同谋者。但这种诘难只是表面上中听罢了。（有一个重大的诘难，曾使圣奥古斯丁感到困惑，就是有关原罪的遗传问题。犯罪的是灵魂，但如果灵魂不遗传而是重新再造，那末它怎能遗传亚当的罪呢，托马斯没有议论这事。）

共相问题的议论是和智性联系在一起的。圣托马斯的立场和亚里士多德的立场一样。诸共相不存在于灵魂之外，但智性在了解诸共相的同时，却了解到一些灵魂以外的事物。

该书第三卷主要涉及伦理问题。恶不是故意的，它不是一种本质，而且它具有偶然性的善因。万物都倾向于类似上帝，而上帝是万物的终极。人类的幸福不在于肉欲、名誉、荣华、富贵、世俗权柄，以及肉体的享用物，它也不在于感官。一个人的真正幸福不在于道德的行为，而在于对上帝的沉思默想，因为道德行为不过是手段。但是为大多数人所具有的关于上帝的知识是不够的；由论证得来的，甚而由信仰得来的关于他的知识也还是不够的。在今生，我们不能看到本质的上帝，也不能享到至上的幸福；但在死后我们便要和上帝面对面相见。（他提醒我们，并非按字面解释。因上帝并无面孔。）这事的发生并不是由于我们的自然力而是由于神的 光；而且就在那时候，我们也见不到他的全体。由于这种目睹，我们就成了永恒生命的，也就是，时间外生命的参与者。

神意并不排除罪恶，偶然性，自由意志，机会和幸运。恶出于第二原因，这和一个卓越艺术家使用坏工具的情况相类似。

天使也不尽都相同，他们中间也有级别。每个天使都是他那种天使的唯一标本。因为天使既没有躯体，他们只能凭种差，而不能凭空间的地位来区分。

占星术，根据普通的理由，应给以摈斥。阿奎那在回答“有没有命运”这一问题时说，我们或可以把上帝所定的秩序叫作“命运”，但是不这样叫是更明智的。因为“命运”是个异教的词汇。由此，又引出了上帝虽不可变更，但祈祷依然有用的议论。（我未能追随这种议论。）上帝有时行奇迹，此外谁也行不出。可是在魔鬼帮助下魔术倒是可能的；这与真正的奇迹无关，并且不是由于星宿的帮助。

神的律法引导我们要爱上帝；其次要爱邻舍。它禁止犯奸淫，因为做父母的应当在子女养育期间住在一起。它禁止节育，因为节育违背自然：虽然如此，它却不禁止终生独身主义。婚姻应当是不能拆散的，因为在教育子女时需要父亲；一方面父亲比母亲更为理智，另一方面当有必要惩戒子女时，父亲的体力也比较强。并非所有的性交都是有罪的，因为这是自然的；但如相信结婚的身分与禁欲一样善良那就要坠入约维年异端。必须严格一夫一妻制；一夫多妻制对妇女是不公平的，而一妻多夫又使父子关系无法确定。血亲相奸因混乱家庭生活而必须禁止。书中有一段反对兄弟姊妹相奸的怪论：如果兄弟姊妹间结成夫妻间的爱情，由于相互间的引力过于强烈这就会导致过多的房事。

值得我们注意的是：所有这些有关性道德的论点，都是根据纯粹理性的考虑，而不是出于神的戒命。在这里，阿奎那象在前三卷中一样，在一番推

理之后喜欢引证些经文，证明理性引导他得到了与经文互相一致的结论，而在得到结论之前他并不诉诸权威。

关于自甘贫困的讨论是极其生动而有趣的。最后得到的结 论，如所预料是和托钵僧教团的原则相一致的。但也引述了俗界僧侣的反对意见，并且写得极为有力和真实，仿佛他亲自听到的一般。

然后，讲到有关罪恶，预定，和神的诏选，大体来说，他的观点是属于奥古斯丁的。一个人由于犯了死罪[①]而丧失他最终对于一切永生的权利。从而理应得到永劫的惩罚。若非神恩谁也不能从罪中获释，如若一个罪人不知悔改，那末他是合该受到谴责的，一个人需要神恩来坚持为善，但却没有谁配受神的助力。上帝不是犯罪的原因，但他却把一些人留在罪里，而把另外一些人从罪里拯救出来。关于预定，圣托马斯，似乎与圣奥古斯丁的主张相同，他认为没有理由可以用以说明，为什么有人蒙诏升入天堂，有人则为神所厌弃而下地狱。他也认为不受洗礼的人是不能升天堂的。这不是一项单凭理性就可以证明的真理；这在约翰福音三章五节中有所启示。[②]

原书第四卷论及三位一体，道成肉身，教皇的至上权，圣礼和肉身的复活。这些主要是向神学家，而不是向哲学家讲的，因此，我只将其简单地叙述于下：

认识上帝的途径有三：通过理性，启示，和通过一些事前只由启示才能认识的事物的直觉。关于第三种途径，他几乎没有说什么。一个倾向于神秘主义的作家在这方面定会比前两项论述得更多，但阿奎那的气质却更多地是推理的，而不是神秘的。

希腊教会因否认圣灵的双重发源[①]和教皇的至上权而受到他的谴责。他还提醒我们，基督虽然由圣灵受胎，但我们却不当设想按肉体论基督是圣灵的儿子。

即便是邪恶的祭司所行的圣礼也还是有效的。这一点在教义上很重要。有很多祭司过着罪深恶极的生活，虔诚的人担心这样的祭司不能主持圣礼。这种情况十分尴尬，因为谁也无从确知他所举行的婚礼是否成立或确知他的赎罪是否得到有效的宽恕。这种情况导致了异端和分裂，因为一些具有清教徒式思想的人们寻求一个在道德上更加无可指责的独自的祭司体系。于是，教会乃不得不极力断言祭司身内的罪并不能使他失去行祭礼的权能。

最后讨论的一个问题是肉体的复活。阿奎那在这里有如在其他地方一样，公正地引述了反对正统教义的论点。其中之一乍看起来是很难解决的：圣阿奎那问道：假如有一个人一生只吃人肉，不吃别的东西，而他的父母也和他一样，那末将来会出现什么情况呢？由于他食吃的结果致使那些牺牲者在末日失去了身体，这似乎是不公平的；然而，什么会被留下来去构成他的身体呢？这个困难乍看起来好象是不可克服的，但我却高兴指出这个困难已被他胜利地解决了。圣托马斯指出；肉体的同一性不在于原有物质微粒子的保持；人在生前由于吃与消化的过程，构成肉体的物质是经过不断地变化的。因此，这个吃人的人在复活时纵然得不到和他死时同样物质构成的身体，但他还是得到原先一样的身体。关于《异教徒驳议辑要》一书的简介让我们就

---

① 会招来精神死亡的一种道德上的犯罪。——译者

② 耶稣说，我实实在在告诉你，人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国。

① 圣灵的双重发源，指圣灵发源于圣父与圣子的一种教义。——译者

讲到这个令人快慰的想法为止罢。

阿奎那的哲学大体与亚里士多德的哲学是一致的，凡接受或拒绝这个斯塔基拉人的哲学的读者也会以同样程度接受或拒绝阿奎那的哲学。阿奎那的独创性表现于对亚里士多德哲学稍加改篡用来适应基督教教义一事上。在他所处的时代里，他被人认为是一个大胆的革新者；甚至在他死后他的许多学说也还受到巴黎大学和牛津大学的谴责。他在体系化方面比在独创性方面更为出色。即使他的每一个学说都是错误的，《辑要》这书仍将不失为知识上的一座宏伟的大厦。当他要驳斥某一学说时，他常常是尽力地并总是力求公正地把他首先叙述出来。在区别渊源于理性和渊源于启示的两类论证时，他的文笔的明确和清晰实在令人赞叹。他熟知亚里士多德并对他有深刻的理解。就这一点来说，在他以前的所有天主教哲学家们都还谈不到。

可是，上述的这些优点似乎还远不足以证明他所享有的盛名。关于诉诸理性的说法在某种的意义上来讲，却不是诚实的，因为要达到的结论，在事前早已经被确定了。以婚姻的不可解除为例，提倡婚姻不可解除的理据是父亲对子女教育的有用。（a）父亲比母亲理智，（b）父亲体力强，适合给子女以体罚。一个现代教育家会反驳说：（a）没有理由认为男人一般的比女人理智，（b）需要大体力进行的那种处罚在教育上是不值得向往的。而且这个教育家还可进一步指出，父亲，在现代的教育中几乎没有分儿。但没有一个圣托马斯的追随者会因此就不相信终身一夫一妻制，因为真正的信仰的基础并不在于所说的那些理由。

再拿那些声言证明上帝存在的论证来看，除掉其中来自无生物的目的论这一论证以外，全部论证都依据没有首项的级数是不可能的这样一个假设。每一个数学家都知道这种不可能性是不存在的；以负一为末项的负整数级数便是个最好的例证。但是在这里一个天主教徒即便承认圣托马斯论证不妥善，也不会竟因此而放弃对上帝的信仰；他会想出些别的论证来，或托庇于启示。

关于上帝的本质和存在的同一性，上帝就是其自身的善良，上帝就是自己的权能等论争，暗示着一种，在诸殊相存在样式与诸共相存在样式之间的混淆，而这种混淆曾见于柏拉图哲学之中，并认为被亚里士多德所避过。人们必须假定上帝的本质属于诸共相的性质，而上帝的存在却不是这样。这个困难是不易圆满陈述的，因为它出现在一种不能再为人们所承认的逻辑之中。然而它却清楚地显示出某种句法上的混淆，如果没有这种混淆，关于上帝的种种议论即将失去其似真性。

阿奎那没有什么真正的哲学精神。他不象柏拉图笔下的苏格拉底那样，始终不懈地追逐着议论。他并不是在探究那些事先不能预知结论的问题。他在还没有开始哲学思索以前，早已知道了这个真理；这也就是在天主教信仰中所公布的真理。若是他能为这一信仰的某些部分找到些明显的合理的论证，那就更好，设若找不到，他只有求助于启示。给预先下的结论去找论据，不是哲学，而是一种诡辩。因此，我觉得他是不配和古代或近代的第一流哲学家相提并论的。

第十四章　弗兰西斯教团的经院哲学家

总地来说，弗兰西斯教团并不如多米尼克教团那样严守正统教义。两个教团之间有过尖锐的竞争，而弗兰西斯教团是不肯承认圣托马斯的权威的。弗兰西斯教团中最重要的三个哲学家是罗吉尔·培根，邓斯·司各脱，和奥卡姆的维廉。此外圣博纳梵图拉和阿夸斯巴塔人马太也值得予以注意。

罗吉尔·培根（公元 1214 年前后—公元 1294 年前后）生前并没受到多大赞扬，但在近代所受到的赞扬却远远超过了他的功绩。与其说他是个狭义的哲学家，不如说他更多地是个酷爱数学和科学的大博学家。科学，在他所处的时代里，与炼金术混为一谈，并且，被人认为是夹杂着妖术或魔法；培根经常因异端和魔法的嫌疑而遭到祸害。公元 1257 年弗兰西斯教团的总管，圣博纳梵图拉在巴黎把他置于监视之下，并禁止他刊行著作。尽管这样，在该项禁令仍然生效的期间教皇驻英国的使节居·德·福勒克已命令他，违背禁令，为教皇的利益，写出他自己的哲学。因此，他在短期间内写了三卷书，《大著作》、《小著作》，和《第三著作》。这些书产生了良好效果，公元 1268 年他竟获释回到牛津,事先他即是从牛津被解往巴黎过着一种囚禁生涯的。虽然这样，却从来没有什么事情能教他小心谨慎。他惯于对那些与他同时的知名学者施以轻蔑的批评；他尤其喜欢着重指出那些希腊文或阿拉伯文翻译家的拙劣无能。公元 1271 年他写了一部名叫《哲学研究纲要》的书，在这本书中他抨击了僧侣的愚昧无知。这事并未丝毫增加他在同行间的名气。公元 1278 年他的著作遭到弗兰西斯教团总管的谴责，而且他本人也被投入监狱历时达十四年之久。公元 1202 年他获得了释放，但出狱后不久便死去了。

他的学识是百科全书式的，但却缺乏体系性。他和当代许多哲学家不同，对试验给以很高的估价。他曾用虹的理论来证实试验的重要性。他写这一些精辟的有关地理学的文章；哥伦布读过他这方面的著作，并曾受到他的影响。他是个优秀的数学家；经常引证欧几里德几何学的第六卷和第九卷。他又根据阿拉伯文资料论述透视画法。他认为逻辑是一种无用的学问；但另一方面，却给炼金术以足够的估价，并从事这方面的著述。

为了交代一下他的学识和方法，我将把《大著作》中的某些部分概述于下。

他说，愚昧有四种原因：一、脆弱而不适当的权威所树立的范例。（因为这本书是为教皇写的，所以他审慎地言明这并不包括教会在内。）二、习惯的影响。三、无识群众的见解（这个令人猜想包括除他以外的与他同时代的所有人）。四、于炫耀外表的智慧之中掩饰自己的愚昧。以上这四种灾害产生了人间所有的罪恶，其中的第四项尤其是最为恶劣的。

支持某种见解时，从祖先的智慧，习惯或共同信仰进行议论是错误的。他为维护自己的观点，曾引证了塞涅卡，西塞罗，阿维森纳，阿威罗伊，巴斯人阿戴拉德，圣杰罗姆，和圣克里索斯托姆，他似乎认为有关这些权威的例证已足够证明一个人不当尊重权威。

他很尊重亚里士多德，但也不是毫无限制。他说“只有亚里士多德和他的信徒在所有智者的判断中才被称为哲学家。”当他谈到亚里士多德的时候，他使用“大哲学家”这一称呼，他告诉我们，就连这位斯塔基拉人也未达到人类智慧的极限。亚里士多德之后，阿维森纳是“哲学的君王与领袖”，尽

管如此，阿维森纳还没有充分明白虹霓现象，因为他未曾认识到虹霓的根本成因，这成因，按创世记记载则是水蒸气的散逸（尽管如此，当培根讨论虹霓问题时，还是十分敬佩地引证阿维森纳的）。他不时地说些带有正统教义气味的话，有如：唯一完全的智慧有如教规与哲学所示，存在于圣经之中。但他说，从异教徒那里获得知识也无不可时的口气却听来更为恳切。在引证阿维森纳和阿威罗伊之外，他时常引证阿勒法拉比[①]'和不时引证阿勒布玛查[①]及其他人士。他引证阿勒布玛查用以证明数学在洪水灭世之前为世人挪亚，和他的子嗣所知晓；我想这种说法，便是我们能从异教徒所获得的知识的一个范例。培根赞扬数学，他把它当作确实性的唯一（未经启示的）源泉，和把它当作天文学和占星术所必需的科学。

培根追随阿威罗伊认为能动的智力在本质上是与灵魂分别开来的一个实体。他引证了许多有名的神学家，其中也有林肯的主教格罗赛特斯特来支持这个与圣托马斯相反的见解。他说与亚里士多德书中显然自相矛盾之处，是出于翻译上的错误。他引证柏拉图时未曾用过第一手文献，而是用通过西塞罗的第二手文献，或用经由阿拉伯人翻译的蒲尔斐利的第三手文献。他并不很重视蒲尔斐利，他把他的共相学说说成是“幼稚的”。

作为知识的一个来源，培根重视实验过于论证，因而受到了近代的赏识。诚然，他的兴趣和处理问题的方法是和典型的经院哲学家们十分不同的。他那百科全书式的倾向很象阿拉伯的著作家。这些人对他的影响显然要比对其他许多基督教哲学家的影响更为深远。阿拉伯哲学家们象他一样对科学感到兴趣，并相信魔法和占星术，然而基督徒们却认为魔法是邪恶的，同时占星术是一种欺骗。他是令人惊讶的，因为他与中世纪基督徒哲学家们是大不相同的，但是，他对当代却几乎没有什么影响，而且依我看来，他也不如一般人有时设想的那样科学。英国作家们惯于说他发明了火药，然而这种说法却是不正确的。

禁止培根出书的，弗兰西斯教团总管，圣博纳梵图拉（公元 1221—1274）是个完全不同类型的人。他属于圣安瑟勒姆的传统，并拥护这人的本体论论证。他见到新亚里士多德主义与基督教有一种根本对立。他相信柏拉图的诸理念，但认为这只有上帝才能全面认识。我们在他的著作中经常看到渊源于奥古斯丁的引用文，但却找不出阿拉伯人著作的引用文，同时也绝少看到古代异教徒作品的引用文。

阿夸斯巴达人马太（约公元 1235—1302）是博纳梵图拉的追随者，但却多少接触到一些新兴哲学。他是个弗兰西斯教团的僧侣，作过红衣主教；曾以奥古斯丁主义的观点反对圣托马斯。但对他来说，亚里士多德，已经成了“大哲学家”；他不断地引证他。除此以外也常提到阿维森纳；和十分敬佩地引证圣安瑟勒姆与伪狄奥尼修斯；然而，他的主要的权威者乃是圣奥古斯丁。他说，我们必须在亚里士多德和柏拉图之间找一条中间道路。柏拉图的诸理念是“极端错误的”；它们建立智慧，但却不建立知识。另一方面，亚里士多德同样是错误的；他建立知识，但却不建立智慧。我们的知识——他这样下结论说——，是借着低级的和高级的两种事物，借着外在的物体和观念的理性所导致而来的。

[①] 金弟（Kindi）的追随者，死于公元 950 年。

[①] 天文学家，公元 805—885 年。

邓斯·司各脱（约公元 1270—1308 年）继续开展了弗兰西斯教团对阿奎那的争论。他生于苏格兰或乌勒斯特，在牛津大学参加弗兰西斯教团。晚年在巴黎度过。他反对圣托马斯，拥护纯洁受胎说[①]，于此他博得了巴黎大学并终至全天主教教会的赞同。他是个奥古斯丁主义者，但却比博纳梵图拉，或甚而比阿夸斯巴达人马太那种极端的形式略为缓和；他和圣托马斯的不同就象博纳梵图拉马太两人和托马斯的情形一样，起因于他的哲学中掺杂了较多的（经由奥古斯丁而来的）柏拉图主义。

例如他讨论这样一个问题，“是否有任何确实而纯粹的真理，不被非经创造的光的特殊照耀而能自然地为一个过路者的理智所知晓？”他论证说这是不可能的。在他开头的议论中，他单纯地引证圣奥古斯丁来维护这个观点；他所遇到的唯一困难是罗马人书第一章二十节：“自从造天地以来，上帝的一些不可见之事情，借着所造之物就可明明得知。”[①]

邓斯·司各脱是个稳健的实在论者。他相信自由意志，并趋向于裴拉鸠斯主义。他认为存在与本质没有区别。他主要对显证感到兴趣，所谓显证，就是不待证验而得知的事物，显证共有三种：（1）自明的诸原理，（2）由经验而得知的事物，（3）我们自己的行动。但若没有神的照耀则我们便什么也无从知道。

大多数弗兰西斯教团僧侣都追随邓斯·司各脱而不追随阿奎那。

邓斯·司各脱认为既然存在与本质间没有区别，“个别化原理”——也就是促使一物不同于另一物的原理——必定是形式，而不是质料。“个别化原理”是经院中的一项重要问题。在不同的形式上一直到今天它还继续成为一个问题。在不涉及某一特殊的作者范围内，我们或可陈述该项问题如下。

个别物的诸性质中有的是本质的，另一些则是偶然的；某物的偶然性质，是那些可能失掉，而不致丧失其同一性的性质——有如一个人和他所戴的帽子的关系。于是生出这样的问题：没有属于一个种的两个个别物，那末他们在本质上总是有所不同呢，抑或二者在本质上完全相同呢？圣托马斯关于物质的实体主张后一种见解，但关于非物质的实体则主张前一种见解。邓斯·司各脱则认为两个个别物之间在本质上永远有区别。圣托马斯的观点依据以下的理论，这种理论认为由未经区分的部分组成的纯物质只是借着空间位置之相异而有所区别。因此，一个由身与心组成的人，在体质上只能借着其身体的空间位置与另一个人有所区别。（理论上，这种情况也可能发生在同生孪身上。）邓斯·司各脱，在另一方面则认为设若物体有所区别，它们必定是由于质的差异而有所不同。很显然，这种观点是比圣托马斯的观点更加接近于柏拉图主义的。

在我们以现代术语述说这个难题以前，我们还必须经过种种不同的阶段。由莱布尼兹所采取的第一步是消除本质的与偶然的诸性质之间的区别，这种区别有如经院哲学家们从亚里士多德那里继承的许多理论一样，每当我们企图细心阐述时，它便立即变得不现实起来。这样我们得到的，不是“本质”，而是“对有关事物真实的一切命题”，（尽管如此，一般说来，空间与时间的位置仍将除外。）莱布尼兹争辩说在这种意义上二物完全一样是不可能的；这便是他那“无法识别的事物的同一性”原理。这个原理曾受到物

[①] 指处女马利亚由圣灵受胎的教义。——译者

[①] 参看《新约·罗马人书》第一章第二十节。——译者

理学家的批评，他们主张物质的两个质点仅由于空间和时间的位置而可能完全有所不同。——相对性使这个观点更加困难化了，因为相对性把时间与空间还原为诸关系。

使上项问题近代化时需要更进一步地取消“实体”这一概念。这样做了以后，一个“物”只能成为一束性质，因为任何纯粹的“物性”核心都不能存在了。设若抛弃了“实体”，那末我们似乎必须采用与其说近于阿奎那，毋宁说更多地近于司各脱的观点。然而这事在有关空间和时间方面，却会带来更多的困难。对于这一问题，我曾在《意义和真理的探究》中的“专用名称”章下就个人所见加以论述。

奥卡姆的维廉是圣托马斯以后的一个最重要的经院哲学家。关于他的生平我们知道得极不全面。他可能生于公元 1290 至 1300 年间；死于 4 月 10 日，不是 1349 年就是 1350 年，其年份是不确实的。（公元 1349 年黑死病大为流行，因而他很有可能是死于这个年份。）许多人说他生于苏黎的奥坎姆，但戴利勒·伯恩斯却说他生于约克郡的奥坎姆。他先在牛津，然后去到巴黎，他在那里先是当了邓斯·司各脱的学生，然后更变成他的竞争者。在安贫的问题上，他被卷入弗兰西斯教团与教皇约翰二十二世之间的争论。教皇得到该教团总管西塞纳人米凯尔的支援；对属灵派进行迫害。过去有过这样一种协定，按此凡是捐输给托钵僧的财产均须由托钵僧转献于教皇，教皇准许托钵僧享有财产的实利，而不犯有产罪。这种协定为教皇约翰二十二世所废止，他主张他们应该承认公开的所有权为合法。该教团中的大多数人在西塞纳人米凯尔领导下起来反抗。奥卡姆原先被教皇召往阿维农去答辩有关化体问题所遭到的异端嫌疑，这时他和另外一名重要人士巴都阿人马西哥利欧附和了西塞纳人米凯尔。他们三人一并于公元 1328 年受到破门处分，并逃出阿维农，托庇于皇帝路易的权威下。路易是两个帝位争夺者中的一个；他得到德意志的支持，另一个则得到教皇的支持。教皇把路易开除教籍，于是路易向全教会议控诉了教皇。教皇本人被指控为异端。

据说奥卡姆谒见皇帝时曾这样说“请你用刀剑保护我，而我将要用笔保护你。”不管怎样，他与巴都阿人马西哥利欧在皇帝保护下定居于慕尼黑，并在那里写了一些相当重要的政治论文。皇帝于公元 1338 年死去，奥卡姆的事迹便不详了。有人说他与教会妥协了，但这种说法似无根据。

神圣罗马帝国也不再象霍恩施陶芬朝代时的景况了；教廷的外貌虽似继续向大处发展，却受不到以前享有的那种尊敬。克莱门特五世在十四世纪初叶把教廷迁往阿维农，教皇从此在政治上变为法兰西国王的臣属。神圣罗马帝国没落得尤其显著；由于英格兰和法兰西的强盛，它甚至无法主张先前那种空有其名的普遍统治权；另一方面，由于教皇对法兰西王的屈从，也削弱了教皇对俗世事务的普遍要求。所以教皇与皇帝间的冲突实质上就是法兰西与德意志间的冲突。爱德华三世统治下的英格兰正与法兰西交战，因而同德意志缔结了盟约；这也就使英格兰变为一个敌视教皇的国家。教皇的敌人们要求召集一次全教会议——这是被认为高于教皇的唯一教会权威。

这时教皇反对派的性质也有了变更。他们不再只是拥护皇帝了，他们特别在有关教会管理问题上带出了一付民主主义的腔调。这曾给予他们一种终于导向宗教改革的新力量。

但丁（公元 1265—1321），作为一位诗人虽是一个伟大的革新家，但作为一个思想家，却有些落后于时代。他的著作《君主制论》在观点方面是属

于基伯林派的，假若出现于一个世纪以前倒可能更合时宜些。他认为皇帝和教皇都是独立的，并且二者都是因神授命的。在 神曲 里，他的撒但有三张嘴，它们长期咀嚼着，加略人犹大，布鲁图斯和喀修斯，他们三个都是叛徒，第一个背叛了基督，其余两人背叛了凯撒。但丁的思想不仅就其思想本身来论，即使就其为一个俗人的思想而论也是有趣的；然而他的思想却不仅没有影响，而且还陈腐得不堪救药。

巴都阿人马西哥利欧（公元 1270—1342）与此相反，创造了一种反对教皇的新形式，皇帝在其中扮演了一个主要具有修饰性权威者的角色。他不仅是奥卡姆的维廉的密友，而且还影响过这人的政治思想。在政治方面，他比奥卡姆更为重要。他认为人民的大多数才是立法者，而这大多数人是有权惩罚君王的。他又将群众主权的理论应用于教会，并且在群众中包括了俗众。各地应该成立包括俗众的地方宗教会议，并由他们来选举代表参加全教会议。只有全教会议才有权施行破门处分，并对圣经作出权威的解释。这样，所有信徒在决定教义时便都有一份发言权。教会不该有属世的权限；未经市民同意不得施行破门处分；而教皇也不能享有特权。

奥卡姆没有达到马西哥利欧那样高的水平，然而他也创出一套选举全教会议的彻底民主的方案。

公元十五世纪初叶在有必要平复大分裂的当时，宗教会议运动已臻于发展的顶峰。但当它完成这一任务后，便又陷入了低潮宗教会议运动的立场，有如在马西哥利欧处所见，是与以后新教徒在理论上所采取的立场，有所不同的。新教徒要求个人判断的权限；并不情愿屈从于任何一个全教会议。他们认为宗教信仰，不应由任何管辖机构加以裁决。与此相反，马西哥利欧则仍以保存天主教信仰的统一为目的，但却希望用民主方式，不用教皇专制来付诸实现。在实践上，大多数新教徒于取得政权后，只是以国王代替了教皇，因而是既没有保障个人判断的自由，又没有保障决定教义问题的民主方式。但在他们反对教皇时，却在宗教会议运动的原则中找到了支援。在所有经院哲学当中只有奥卡姆受到路德的契重。应当指出，即便在新教国家中，新教徒中很大一部分人仍旧固持着个人判断的教义。这正是英国内战期间，独立会与长老会之间的主要差别。

奥卡姆的政论性著作[①]是用哲学论辩体裁写的,对于不同命题作了正面和反面的论证，也有时竟不下任何结论。我们在现时习惯于更加直截了当的政治宣传，但在他所处的时代，他所选择的方式却可能更为有效。

以下列举的几个例证即将说明他的方法和观点。

他写过一长篇论文，题名为“ 关于教皇权力的八项问题。 ”其中第一个问题是：一个人能否在教会与国家二者中成为合法的至尊。第二个问题：俗界权威是否直接起源于上帝？第三个问题是：教皇有无权柄把俗界统治权赐给皇帝或君主？第四个问题是：诸选帝侯所进行的选举是否给德意志王以充分的权力？第五和第六两个问题是：通过主教为国王行涂油礼的权柄教会获得那些权力？第七个问题是：为一个不合法的大主教所主持的加冕礼是否有效？第八个问题是：选帝侯的选举是否给德意志王以皇帝的称号？以上所有这些，在当时，都是实际政治中的迫切问题。

[①] 参看《奥卡姆的威廉政治论文集》（Guillelmi de Ockham Opera Poli-tica）， 曼彻斯特大学出版社，1940 年版。

他的另一篇论文论及一个君主未经教皇许可能否获取教会财产的问题。这篇文章旨在说明爱德华三世为筹措对法战费从而向僧侣征税一事是正当的。我们还记得爱德华是皇帝的同盟者之一。

他在“一个婚姻事件的商榷”中，论及皇帝同其堂姊妹的婚姻是否正当的问题。

我们可以看到奥卡姆为了获得皇帝的刀剑保护，已尽到了他的最大的努力。

现在让我们讲一讲奥卡姆的纯哲学学说。关于这个题目我们有一本很好的书，厄内斯特·伊·穆迫著，《奥卡姆的维廉的逻辑》。我以下所要讲的，大部分内容都根据他写的这本书。这书采用了一种不太寻常的观点，但是，我想他的观点倒是正确的。哲学史家往往有一种以后人的眼光去解释前人的倾向。然而一般说来这却是个错误。奥卡姆曾被人认为是导致经院哲学崩溃的人，是笛卡尔、康德、或其他任何一个为个别评论家所宠爱的近代哲学家的先驱。按照穆迪说法，——我是同意他的——所有这些都是错误的他认为奥卡姆最关心的事在于恢复纯粹的亚里士多德，使之脱却奥古斯丁和阿拉伯人的影响。这在很大程度上，也还是圣托马斯的目标；但如我们所见，弗兰西斯教团僧侣却比奥卡姆还要紧密地一直追随着圣奥古斯丁。按照穆迪的见解来说，近代史学家为了试图找出一个从经院哲学通向近代哲学的逐渐的过渡，而使得他们对奥卡姆作了不恰当的解释；这便使得人们把近代的诸学说附会于他，而其实他只是在阐释着亚里士多德。

奥卡姆曾为不见于他本人著作中的一句格言而享有盛名，但这句格言却获得了“奥卡姆的剃刀”这一称号。这句格言说：“如无必要，勿增实体”。他虽然没有说过这句说，但他却说了一句大致产生同样效果的话，他说：“能以较少者完成的事物若以较多者去作即是徒劳。”这也就是说，在某一门科学里，如能不以这种或那种假设的实体来解释某一事物，那末我们就没有理由去假设它。我自己觉得这在逻辑分析中是一项最有成效的原则。

奥卡姆在逻辑上——虽显然不在形而上学上——是个唯名主义者；十五世纪的唯名主义者[①]曾尊他为他们的创始人。他认为，亚里士多德曾为司各脱主义者所误解，而这种误解一部分出于奥古斯丁的影响，一部分出于阿维森纳的影响，但还有一部分则出于一项更早的原因，也就是出于蒲尔菲利所著论亚里士多德《范畴论》这篇论文。蒲尔菲利在这篇论文中提起了三个问题：（1）类（ge-nera）和种（species）是否为实体？（2）它们是有形体的，还是无形体的？（3）如为后者，它们是在感性事物之中，还是同感性事物互相分离？他这些问题，是作为与亚里士多德的范畴相关的问题而提出来的，这样便导致中世纪对亚里士多德的《工具篇》作出过分形而上学的解释。阿奎那曾试图消除这种错误，但其后这错误又重新被邓斯·司各脱所引入。其结果便使得逻辑，和认识论依附于形而上学和神学。奥卡姆着手将它们再度分开。

奥卡姆认为逻辑是可以独立于形而上学的自然哲学的一种工具。逻辑是推理科学的分析；科学是和事物有关的，但逻辑却不然。事物是个别的，但在词之中却有共相；逻辑研究共相，而科学却只管使用它们并不加以讨论。逻辑关心的是词或概念，不是作为心理状态的词或概念，而是作为含有意义

[①] 例如：斯万斯赫德，海特斯伯力，盖森，代礼等人。

的词或概念。“人是一个种”不是一个逻辑命题，因为它需要关于人的一项知识。逻辑所论及的是头脑在其自身内部所构成的事物，这些事物若非通过理性的存在是不会存在的。一个概念是一个自然的符号，一个词是一个约定的符号。我们必须把当作为一个事物而说的词，和作为具有含义而使用的词，划分开来。不然我们势将陷入谬误，例如：“人是一个种，苏格拉底是一个人，因而苏格拉底是一个种。”

指物的词叫作第一意向词（terms of first intention），指词的词叫作第二意向词（terms of second intention），科学中的词属于第一意向；逻辑中的词则属于第二意向。形而上学的词是比较特殊的，它们兼指第一意向词所指的事物和第二意向词所指的事物。我们只有六个形而上学的词：存在、物、某物、一、真实和善。[①]这些词都有一种特性，它们彼此都能互相表述。但是逻辑的探求也可以不必假借这些来进行。

所理解的是事物，不是由精神所产生的形式；形式不是被理解者而是借以理解事物者。在逻辑中，共相，只是些可以表述许多其他词与概念的词与概念。共相，类，种，都是第二意向词，因而，不能意味着物。然而，因为“一和存在是可以互换的，若是一个共相存在，它应该是一，并且是一个个别物。一个共相只是许多事物的一个符号。关于这一点，奥卡姆赞同阿奎那，但反对阿威罗伊，阿维森纳，和奥古斯丁派。他们二人认为只有个别的物，个别的精神，和理性的行为。阿奎那和奥卡姆二人固然承认先天共相（universale ante rem），但他们只用它来解释创世；在上帝创世之前上帝的头脑中必须先有共相。然而这却属于神学，不属于人类知识的解释，后者只与后天共相（universale post rem ）有关。在解释人类知识的时候奥卡姆从来不认为共相是物。他说，苏格拉底类似柏拉图，但绝不是由于一个叫作类似性的第三物所使然。类似性是个第二意向词，它存在于头脑之中（所有这一切都很好）。

按奥卡姆所述，有关未来的偶然性事物的命题，是还谈不上是真的或是伪的。他想把这种观点同神的全知调合在一起。他在这里，有如在别处一样，使逻辑自由独立于形而上学和神学之外。

奥卡姆议论中的某些例证可能有些用处。

他问：“按发生次序而言，最先为悟性所知者是否为个体。”

反面答案：悟性首次的和适当的对象是共相。

正面答案：感官的对象和悟性的对象是相同的，然而个体却是感官的第一对象。

因此，必须对这问题的意义加以陈述。（大概是因为这两种议论都很有力。）

他继续写道：“灵魂以外非为符号之物，首先被这种知识（也就是，被个体的知识）所理解，因为灵魂以外的一切都是个体，所以个体首先被认识。”

他继续说抽象的知识总是以“直观的”（即属于知觉的）知识为前提，而这种知识是由个体所引起的。

然后他列举了可能发生的四种疑问，并进行了解答。

他用一个肯定性回答为他原来的问题作出结论，但却附加说：“共相是

[①] 我不拟在此批评奥卡姆对于这些词的用法。

按相应次第的[1]第一对象，而不是按发生次第的第一对象。”

这里牵涉到知觉是否为知识的来源，如果是，又到什么程度的问题。我们可以想起柏拉图在他的《泰阿泰德篇》中曾反对把知觉作为知识的这种定义。奥卡姆肯定是不知道《泰阿泰德篇》的，但若他知道的话，他就不会同意这本书。

对于“感性灵魂与智性灵魂在某一人中是否截然不同”的问题，他回答说他们不同，不过这是很难证明的。他的论证之一便是：我们的食欲可能希求一些为我们的悟性所拒绝的东西；因此食欲同悟性属于不同的事物。另外一项论证是感觉主观地存在于感性灵魂之中，但并不主观地存在于智性灵魂之中。再有：感性灵魂是扩展的和物质的，而智性灵魂却两种性质都不是。于此他提出了四种神学的反对论，[2]但他作了解答。奥卡姆对这个问题所持的见解，也许与人们所期待于他的有所不同。无论如何，他在把每个人的智力认为是属于各该人的，而不把它认为是非个人之物这一点上，是同意圣托马斯而反对阿威罗伊的。

由于主张逻辑和人类知识的钻研无需牵涉形而上学和神学，奥卡姆的著作鼓舞了科学研究。他说奥古斯丁主义者错在首先假定万物不可理解，人类没有智力，然后再加上从无限来的一道光，借此使知识变为可能。在这点上，他是同意阿奎那的，但也各有强调，因为阿奎那主要是一个神学家，而奥卡姆在有关逻辑方面，却主要是一个俗世的哲学家。

他的治学态度给研究特殊问题的学者以自信，例如，欧利斯姆人尼古拉（死于公元 1382 年），他的直接追随者，曾钻研过行星理论。这人在某种程度上，是哥白尼的先驱者；他提出了地球中心论和太阳中心论，并且说这两种理论都能解释在他所处时代里的所有事实，因而人们是无法在二者之间作出抉择的。

在奥卡姆的维廉以后再也没有大经院哲学家了。下一个大哲学家的时代始于文艺复兴的后期。

---

[1] “相应”原文为 adequation，意指，事物与思维的完全相应。——译者

[2] 例如：在基督受难日与复活节之间，基督的灵魂降入地狱，而他的身体却仍在亚利马太人约瑟的坟墓中。感性灵魂如与智性灵魂不同，基督的感性灵魂其间是在地狱中度过的呢，还是在坟墓中度过的呢？

第十五章　教皇制的衰落

公元十三世纪完成了一个哲学的、神学的、政治的、社会的伟大综合。这一综合是由于许多因素的结合徐缓地建立起来的。最初的因素是纯粹希腊哲学，特别是毕达哥拉斯、巴门尼德、柏拉图、和亚里士多德等人的哲学。然后，由于亚历山大征服战争的结果，大量地流入了东方的各种信仰。[①]这些因素利用了奥尔弗斯教神秘信仰，改变了希腊语世界以及最后拉丁语世界的世界观。死而复活的神，意味着吃神肉的圣餐仪式，通过类似洗礼的某种仪式而进入一种新生命的重生等，逐渐变为异教罗马世界大部地区中神学的一部分。在这些因素之上更结合了一种解脱肉体束缚的伦理，而这至少在理论上来讲是禁欲主义的。从叙利亚、埃及、巴比伦和波斯传来了与俗众分开的祭司制度，他们或多或少具有一些魔法，并能在政治上带来相应的影响。主要与信仰来世攸关的一些令人难忘的宗教仪式，也来自同一源泉。从波斯，特别传来了一种二元论，这种二元论，把世界看成两大阵营的一座修罗场，一个阵营是为阿呼拉·玛滋达所统率的善，另一个阵营是为阿利曼所统率的恶。妖术的行使即是得助于阿利曼及其灵界的徒众。撒但是阿利曼的一种发展。

蛮族的观念与实践的流入和新柏拉图派哲学中的某些希腊因素综合在一起了。在奥尔弗斯教，毕达哥拉斯主义，和柏拉图的某些部分著作中，希腊人发展了一些容易与东方观点相结合的观点。也许，这些观点正是在很久以前假借于东方的。异教哲学的发展到普罗提诺和蒲尔斐利时就终止了。

这些人的思想虽有浓厚的宗教色彩，但若不大加改造，却不足以兴起一种盛行于世的大众宗教。他们的哲学很难，无法为一般人所了解；他们的救世法对于一般大众也是过于偏重理智的。他们的保守思想促使他们维护希腊的传统宗教，但为了减轻其中的不道德因素，并与他们的哲学一神主义相调和，他们只好作出寓意的解释。希腊宗教终因无法和东方的诸教仪和诸神学相抗衡，而日趋于衰亡。预言家变得默然无声了，而祭司们又从未形成过一个强而有力的特殊阶层。因而复兴希腊宗教的企图带上了一种拟古主义的性格，而这种性格更赋予该企图以一定程度的懦怯性与衒学性，这在皇帝朱利安身上表现得特别显著。早在公元三世纪，人们已能预见某种亚洲宗教会要征服罗马世界，不过在那时还并存着一些竞争的宗教，看来它们也都好象有获胜的机会。

基督教集结了各个方面的有力因素。它从犹太人那里接受了一本圣经，和一种认为其他所有宗教都是虚妄而邪恶的教义；但它却抛弃了犹太人的种族排他性和摩西律法中的种种不便。以后的犹太教已学着相信了死后的世界，但基督徒却给天堂，地狱，以及进入天堂和逃避地狱的方法，赋予一种新的确实性。复活节结合了犹太人的逾越节和异教徒对于复活之神的祭典。波斯人的二元论也被吸取了，但基督徒对其善原则的最终全能却给以更加坚定的确信，同时并附加了异教徒是撒但的门徒这样一项确信。起初基督徒在哲学上和在仪式上并非其对手的匹敌。但这些缺陷却逐步获得了改善。最初，哲学在半基督教的奈斯脱流斯教派中比在正统教派中更为进步；但自从欧利根以来，基督徒却借着修改新柏拉图主义发展了一种适用的哲学。初期基督

[①] 参看库蒙，《罗马异教主义中的东方宗教》。

徒间的仪式还是个不很明确的东西，但不管怎样，到了圣安布洛斯时代时它已经给人以很深刻的印象了。祭司的权能和其特殊地位本取法于东方，但借着统治方法而逐渐有所加强，在教会内部，这是多亏罗马帝国的实践的。旧约全书，神秘的诸宗教，希腊哲学，和罗马行政方法都混合于天主教教会之内，它们结合在一起从而赋予教会一种以前任何社会组织所无法比拟的巨大力量。

西方教会，象古罗马一样，发展虽然比较缓慢，却由一种共和制变成一种君主制。我们已看到教皇权柄成长的各个阶段，从大格雷高里，历经尼古拉一世，格雷高里七世，和尹诺森三世，直到霍恩施陶芬皇朝在规勒夫派和基伯林派战争中的最后败绩。与此同时，一向是奥古斯丁主义的，因而主要是柏拉图主义的，基督教哲学也由于同君士坦丁堡和回教徒的接触增加了新的因素。亚里士多德，在公元十三世纪时几乎已全部被西方所知晓，而且由于阿勒贝尔图斯·马革努斯和托马斯·阿奎那的影响，亚里士多德在学者的脑海里成了仅次于圣经和教会的最高权威。直到今日，在天主教哲学家中，他仍然保持着这个地位。从基督教观点来看，我不能不认为：以亚里士多德来代替柏拉图和圣奥古斯丁是一项错误。从气质方面来讲柏拉图比亚里士多德更富于宗教性。而基督教神学从开始以来就适应于柏拉图主义。柏拉图教导说：知识不是知觉，而是一种回忆的幻觉；亚里士多德更多的是个经验主义者，圣托马斯，尽管不出于他的本意，却铺平了从柏拉图主义的迷梦转入科学观察的道路。

对于始自公元十四世纪中的天主教综合体系的崩溃来说，一些外界的事件比哲学起着远为重大的作用。公元 1204 年拜占庭帝国为拉丁人所征服，并从此一直到公元 1261 年受到他们的统治；在此期间其政府的宗教是天主教，而不是希腊正教。公元 1261 年之后教皇失掉了君士坦丁堡，尽管公元 1438 年在费拉拉有过一度名义上的合并，但教皇却从来没有收复该城。由于法兰西、英格兰等民族的君主政体的兴起，西方帝国（指神圣罗马帝国—译者）在与教皇的冲突中虽被挫败，但结果并未给教会带来任何益处；教皇于公元十四世纪的大部分时期中在政治方面只是法兰西王掌握下的一个工具。比这些原因更为重要的一项即是，富商阶级的兴起和俗众知识的增进。这种情况都起始于意大利，直至公元十六世纪中叶为止，其发展经常是遥遥领先于西方其他地区的。公元十四世纪时，意大利北部诸城市比北方诸城市更为富庶：有学问的俗众，特别在法学和医学方面为数日益增多。这些城市具有一种独立自主的精神，由于皇帝在现时已不足为患，于是它们便易于起而反抗教皇了。尽管程度上较差，但这同一运动也还存在于其他地方。弗兰德斯繁荣起来了：汉撒诸城市也不居后。在英格兰，羊毛贸易成为它的一项财源。在这期间里，堪称广义的民主倾向是十分强大的，但民族主义倾向却较此更为强大。教廷已然变得很世俗化，大体上表现为一个税收机构，征收大部分国家愿意保留于其国内的巨额税收。教皇已不再享有或不配享有那种给予他们权柄的道德威望。以前圣弗兰西斯曾经能够和尹诺森三世以及格雷高里九世和平共事，但公元十四世纪中一些至为热诚的人们却被迫与教廷进行了斗争。

然而，在本世纪初叶，这些使教廷衰落的原因还不很明显。鲍尼法斯八世在兀纳姆·伞克塔姆教令（Bull Unam Sanctam）中提出了以前任何教皇从未提过的极端要求。他于公元 1300 年，创立了大赦年制度，凡到罗马来游历，并在此举行某种仪式的天主教徒都可获得大赦。这事给教廷的金库以及

罗马市民的衣袋带来了巨额的钱财。原先规定每百年举行一次大赦年祭典，其后终因利润巨大而缩短为每五十年举行一次，以后又缩短至二十五年，并从此一直传到现代。公元 1300 年的即第一次大赦年祭典，可视为教皇成功的极点，同时，为了方便起见也可以把这个日期当作教廷开始衰落的日期。

鲍尼法斯八世是个意大利人，生于阿纳格尼，当他在英格兰时，他曾替教皇援助英王亨利三世征讨叛乱诸侯而被幽囚于伦敦塔中。公元 1267 年他受到亨利之子即以后的爱德华一世的解救。在他所处的时期里教会内部已然出现了一个强力的法兰西派，而他的被选就曾遭到法兰西籍红衣主教们的反对。关于国王是否有权对法兰西籍僧侣征税的问题，他与法兰西王腓力浦四世之间有过激烈的冲突。鲍尼法斯经常援用亲属同时又贪得无厌；因此，他愿意尽多地掌握一些经济来源。他被人指控为异端一事可能是公道的；他似乎是个阿弗罗埃斯主义者而且不相信灵魂不死。他和法兰西王构怨很深。因而导致后者企图通过全教会议把他废黜，而去派兵捉拿他。他在阿纳格尼被人捕获了，但事后却逃往罗马，并殁于该地。此后许久再也没有一个教皇胆敢冒险敌对法兰西王了。

在一段短暂的过渡统治之后,红衣主教们于公元 1305 年选立了博尔多的大主教为教皇，号称克莱门特五世。他是一个戛斯坎尼人，并在教会内一贯代表着法兰西派，在他作教皇的任期中他从来没有去过意大利。他在里昂接受加冕礼，并在公元 1309 年定居于阿维农，此后教皇们继续留住在这里约达七十年之久。教皇克莱门特五世曾借反对圣殿骑士团时和法兰西王所采取的共同行动，而大肆宣扬他和法兰西王的结盟。双方都需要钱财，教皇方面是为了惯于宠幸私人和私党，腓力浦方面则是为了同英格兰作战，镇压弗兰德斯人的叛乱，和维持日益增强的政府。在他掠夺了伦巴底人银行主之后，又“ 在商业所能容许的范围内 ”迫害了犹太人。他发现圣殿骑士团不仅是些银行家，而且在法兰西境内拥有巨大的地产，同时这些地产若借教皇的支援，是可由他攫取的。于是国王与教皇商定首先由教会揭发圣殿骑士团业经陷入了异端；然后再由国王和教皇合伙瓜分这些赃物。在公元 1307 年某一既定的日期，法兰西境内所有首要圣殿骑士团分子都遭到了逮捕；他们全都必须回答一连串事前拟好了的诱导讯问，在严刑拷打下，他们招认他们礼拜过撒但和犯有其他种种丑行；公元 1313 年，教皇终于下令镇压了该骑士团，并没收了其所有的财产。关于这个案件亨利 · C · 李在他的《异端裁判史》中叙述得最好。经过绵密的调查之后，他在书中作出了以下的结论：指控圣殿骑士团的罪名是全然没有根据的。

在整个圣殿骑士团事件中，教皇与国王在经济利益上是一致的。然而，在基督教世界的大部分地区中，在大多数情况下，两者之间的利益却是冲突的。鲍尼法斯八世期间，腓力四世为征税与教皇发生争执时曾得到各阶层人民甚至僧侣阶级的支持。当教皇在政治上屈从法兰西时，一些仇视法兰西国王的君主们也必然要仇视教皇。这曾导致了皇帝对奥卡姆的维廉以及巴都阿人马西哥利欧的庇护；并在稍后的时代中，引起刚特人约翰来保护威克利夫。

总地来说，主教们在这时已完全服从了教皇；而实际为他所任命的主教，在比例数上也日益增多了。修道院性质的诸教团与多米尼克教团也同样恭顺，只有弗兰西斯教团仍旧保有某种程度上的独立精神。这曾导致他们与教皇约翰二十二世之间发生了一场冲突，关于这次事件我们在论及奥卡姆的维廉时已经讲过了。在冲突期间，马西哥利欧劝皇帝进攻罗马。罗马群众为皇

帝加了皇冠，同时在群众宣布废黜的翰二十二世之后还选出了一个弗兰西斯教团派的敌对教皇。所有这些事除去普遍地削弱了人们对教廷的尊敬之外，实未产生其他任何影响。

反对教廷统治的叛乱，随着不同的地区采取了不同的形式。有时它同君主专治的国家主义相结合，有时它同清教徒对教廷因腐败和世俗而产生的嫌恶相结合。在罗马本城，这种叛乱与拟古主义的民主主义结合在一起。克莱门特六世（公元 1342—1352）时，罗马在一个杰出的人物，克拉·底·李恩济领导下，曾一度寻求脱离这个长期远住别地的教皇统治。罗马不仅苦于教皇统治，同时也苦于公元十世纪中那些继续进行骚乱，降低了教廷威信的地方贵族们。诚然，教皇之所以逃往阿维农，一部分原因也还是为了逃避这些目无法纪的罗马贵族。李恩济是个酒馆老板的儿子，最初他只反抗贵族，并为此得到了教皇的支持。他曾鼓起群众巨大的热情，以致吓得贵族们纷纷逃跑（公元 1347 年）。诗人佩脱拉克很钦佩他并为他写了一首颂歌，鼓舞他来继续他那伟大崇高的事业。他取得了护民官的称号，并宣布了罗马人对神圣罗马帝国的主权。他似曾以民主主义的方式来理解这种主权，因为他曾从意大利各城中召集代表组成了一种议会。然而胜利却给了他一种妄自尊大的幻想。这次有如在其他许多次时一样，出现了两个帝国皇位的竞争者。李恩济召集他们二人和诸选帝侯前来在他面前解决这个问题。这自然促使两个帝位候选人，连同教皇起而反对他，因为教皇认为这类事情是应该由他宣布判决的。李恩济被教皇逮捕了（公元 1352 年），入狱二年，直到克莱门特六世死去时才获得释放。然后他又返回罗马，并在那里重新当了几个月的权。然而，这次他的声望却很短暂，最后，他遭到了暴徒的杀害。拜伦象佩脱拉克一样，也曾写过颂扬他的诗篇。

很明显，假如教廷想有效地保持天主教会的首要地位，那末它必须重返罗马，脱开法兰西的羁绊。此外英法战争——法兰西在战争中数遭惨败——已使得法兰西没有安全可言。所以乌尔班五世于公元 1367 年迁回罗马；但意大利政治对他来说是过于复杂了，于是他在临死不久之前，再度返回阿维农。继任的教皇格雷高里十一世为人较为果断。对于法兰西教廷的怀恨迫使许多意大利城市，特别是弗罗棱斯极端敌视教皇，于是格雷高里乃借着重返罗马，并反对法兰西籍红衣主教等手段不遗余力地挽救这种局面。虽系如此，在他临死的时候大主教团内的法兰西派与罗马派也还是不能协调。依照罗马派的意愿，意大利人，巴尔特洛苗·颇利格纳诺当选为教皇号称乌尔班六世。但有些红衣主教却宣布颇利格纳诺的选出违背教现，并选出法兰西派日内瓦人罗伯特号称克莱门特七世住在阿维农。

这样便开始了历时达四十年之久的大分裂。法兰西当然承认了阿维农的教皇，而法兰西的敌对国家则承认罗马的教皇。苏格兰是英格兰的敌国，而英格兰又是法兰西的敌国；因此，苏格兰承认了阿维农的教皇。每个教皇都从他自己的党派里遴选红衣主教们，每当一个派别的教皇死去，他的红衣主教们便迅速地选立另一个教皇来继任。因而，除非行使一种驾乎双方教皇之上的权力实无从根治这种分裂。二者之中的一个显然必须是合法的，因此，我们必须找出一个驾乎合法教皇之上的权力。唯一的解决办法就在于召开一个全教会议，在盖森领导下的巴黎大学发展了一种授予全教会议动议权的新理论。俗界统治者们支持这种理论，因为教会分裂对他们是不便的。公元 1409 年，终于在比萨召集了一次会议。然而这次会议却失败得令人好笑。它以异

端和分裂罪名宣布两位教皇同时废黜，并另外选出一个第三者，这个教皇随即死去；但他的红衣主教们却又选立了一个前海盗，巴勒达撒瑞·寇撒作为他的继承人，号称约翰二十三世。这样一来，结果便出现了三个教皇而不仅是有两个了，全教会议选出的教皇是个臭名远扬的恶汉。于是这时的情况竟显得比以前任何时代更加没有希望了。

然而会议运动的支持者并未罢休。公元 1414 年在康斯坦斯召集了一次新会议，采取了积极行动。它首先宣布教皇无权解散会议，在某些方面还必须服从这种会议。会议更决定未来的教皇必须每七年召集一次全教会议。会议废黜了教皇约翰二十三世，并劝使当时的罗马教皇辞职。阿维农的教皇拒绝辞职，他死后在阿拉贡王主使下又选出了一位继任者。但这时正处于英格兰摆布之下的法兰西却拒绝承认他。此后他的党徒日渐衰微下去，终于不复存在了。这样，由全教会议所选任的教皇终于没遭到任何反对，该教皇是在公元 1417 年选出的，号称马丁五世。

这些措施是令人赞许的，但在对待威克利夫的波希米亚门徒、赫斯时却不如此。赫斯被带到康斯坦斯之前曾得到人身安全的诺言，但在到达该地之后，却被定了罪和受到火刑。威克利夫原系善终，但会议却下令掘出他的骸骨加以焚毁。会议运动的支持者们是急于摆脱违背正统教义的任何嫌凝的。

康斯坦斯全教会议挽救了分裂，但它却想作更多的事，并以一个君主立宪体制来代替教皇专政。马丁五世在当选之先许下很多诺言；有些他遵守了，有些他破坏了。他同意每七年召集一次全教会议的教令，并一贯严格地遵守着它。康斯坦斯宗教会议于公元 1417 年解散，一个新会议——事后证明并不重要——召开于公元 1424 年；以后，即公元 1431 年，在巴泽尔召开了另一次会议。马丁五世适在这时死去，他的继承人尤金尼乌斯四世于整个任期中一直和那些掌握会议的革新家进行着激烈的斗争。他解散了会议，但会议却拒不承认这种解散；公元 1433 年他曾让步过一段时期。但在公元 1437 年又重新下令解散它。虽然如此，会议却一直进行到公元 1448 年，这时教皇获致全胜一事已为众所周知了。公元 1439 年会议因宣布废黜马丁五世另外选立一位敌对教皇（历史上最后的一个）而失去了与论的同情。但这人却几乎随即辞职。同年尤金尼乌斯四世在费拉拉另自召开了一个会议，并借此抬高了他的威信。那里的希腊教会因过分恐惧土耳其人，而向罗马作出名义上的归顺。这样一来教廷在政治上声势大振，但同时它的道德威望却大大地削弱了。

威克利夫（大约公元 1320—1384）以其生平和学说，说明了十四世纪教廷权威的衰落。他和以前的经院学者不同，既非修道僧，又非托钵僧，而是一个俗世的祭司。他在牛津享有盛名，并于公元 1372 年获得了牛津神学博士学位。他在巴里欧学院当过短期的院长。他是最后一位重要的牛津经院学者。作为一个哲学家，他不是进步的；他是个实在论者，与其说是个亚里士多德主义者毋宁说是个柏拉图主义者。他不同意某些人的主张，而认为上帝的命令不是恣意的；现实世界并非诸可能世界中的一个，而是一个唯一可能的世界，因为上帝是有选择最善的义务的。使他成为一个有趣人物的并不在于这些事，同时他对这些事也似乎不大感觉兴趣。因为他竟从牛津大学引退为一个乡间教士。在他生涯最后的十年中，他当了敕命路特渥尔兹教区的祭司，然而他却继续在牛津大学讲学。

威克利夫的思想发展得异常缓慢，这是令人注意的。公元 1372 年，在他五十岁或五十多岁的那年还信奉着正统教义；但在这个年代以后，很明显，

他却变成了一个异端。他所以信奉异端则似乎完全出于道义感的迫使——他对穷人的同情，和他对富有世俗僧侣的嫌恶。起初，他对教廷的攻击只限于政治和道德方面而不涉及教义方面；只是由于被迫，他才逐渐地走上了更加广泛的反抗道路。

威克利夫之脱离正统教义，始于公元 1376 年在牛津所作的一系列讲义“ 论公民统治权 ”。他提出只有正义才配享有统治权与财产权；不义的僧侣是没有这些权益的；至于一个教士应否保留其财产则必须由俗界政权来决定。他更进一步地教导说财产是罪的结果，基督和信徒们没有财产，因此，僧侣也应该无产。这些教义触犯了托钵僧以外的所有教士。英格兰政府却欢迎这些教义，因为教皇经常从英格兰调走巨额的贡赋，而这种不赞成从英格兰送金钱给教皇的教义是对政府有利的。这种情况特别在教皇屈从法兰西，而英格兰又同法兰西交战时显得更为突出。理查二世（Pichard II）幼年时代的当权者，刚特人约翰尽久地照拂了威克利夫。与此相反，格雷高里九世却谴责了威克利夫讲学论著中存在的十八种论点，指控这些论点导源于巴都阿人马西哥利欧。威克利夫被召往一个由主教们组成的法庭上受审，然而女皇和暴民却保护了他，同时牛津大学也拒不承认教皇对该大学教师有司法权。（英格兰各大学甚至在那些年代中，就相信应有学术的自由。）

公元 1378—1379 年间，威克利夫继续写作了一些学术性的论著，他主张国王是上帝的代理者，而主教是应该服从国王的。及至大分裂到来以后，他更变本加厉地为教皇打上敌基督者的烙印,又说承认君士坦丁的赐予一事使得以后的历代教皇都成为叛教者。他把拉丁文圣经译成英文；并以俗界僧众建立了“ 贫苦祭司 ”僧团。（他因这项措施终于得罪了托钵僧。）他派遣“ 贫苦祭司 ”作巡迴传道士，着重在贫民中进行传道工作。最后，当他攻击祭司权时，他进而否认了化体说，把化体说称作一桩欺骗和凟神的蠢事。在这一点上刚特人约翰曾下令命他缄口。

公元 1381 年瓦特 · 泰勒所领导的农民起义，使威克利夫陷入更加困难的处境。我们虽然没有证据说明他积极地鼓动过这次起义，但他却和在类似事件中的路德有所不同，他曾避免谴责起义。起义军中的一个领袖，约翰 · 鲍勒，这个社会主义的，被人剥夺了僧职的祭司曾赞扬过威克利夫，这事曾使得威克利夫十分困窘。约翰 · 鲍勒早在公元 1366 年遭到了破门处分，但这时威克利夫仍在信奉正统教义。因此我俩可以设想约翰 · 鲍勒必定是独自形成了自己的见解的。威克利夫的共产主义的见解，虽然无可置疑地受到了“ 贫苦祭司 ”的传播，但他这些见解都是用拉丁文写的，所以一般农民是无法直接读懂的。

令人惊讶的是威克利夫并没有因为他的见解和民主活动而遭到更多的灾难。牛津大学尽量地保卫他抗击那些主教们。当英国贵族院谴责他的巡迴传教士的时候，众议院则拒不同意。无可置疑，假使他活得再长些，纠纷是会要积累起来的，但截至他在公元 1384 年死去时为止他总算还没有被正式判罪。他死在路特渥尔兹并埋葬在那里。直到康斯坦斯全教会议下令掘出他的骸骨并加以焚毁时为止，他的遗体一向在这里安眠。

他的英格兰追随者们罗拉德派，遭到了残酷的迫害并在实际上已经完全复灭。但由于理查二世的皇后是波希米亚人关系，他的学说得以在波希米亚流传。赫斯便是他此地的门徒；尽管在波希米亚也有迫害，他们却一直延续到宗教改革时期为止。在英格兰这些人虽被迫转入地下但反对教廷的思想却

依然深入人心，因此，为新教的成长准备了滋生的土壤。

公元十五世纪中，除了教廷的衰落以外还有其他种种原因引起了政治文化的迅速变化。火药消灭了封建贵族而巩固了中央集权政治。在法兰西和英格兰，路易十一世和爱德华四世各自团结了国内富裕中产阶级，这些人帮助他们平定了贵族政治的无政府状态。意大利在公元十五世纪末年以前几乎一直未曾受到北方军队的骚扰，在经济和文化方面取得了迅速的发展。新文化在本质上是异教性质的，它仰慕希腊，罗马，和蔑视中世纪。建筑和文学风格效仿着古代的典型。当君士坦丁堡，这个古代最后的残余，被土耳其人攻陷后，逃往意大利的希腊难民曾受到人文学者的欢迎。瓦斯寇·达·伽马，和哥伦布扩大了世界，而哥白尼扩大了天界。君士坦丁的赐予被斥为无稽之谈，受尽了学者们的嘲笑。由于拜占庭人的协助人们逐渐直接地通晓了柏拉图，不再仅凭新柏拉图主义者及奥古斯丁的第二手资料了。人间寰宇不再是一个泪之谷，一个在朝圣途中走向彼岸世界的处所，而是一个提供异教快乐，名誉，美丽，和冒险机会的地方了。历经数世纪之久的禁欲主义被人遗忘于艺术，诗歌，和快乐的喧嚣中。当真，就在意大利，中世纪也还是经历了一场斗争才死去的；萨万纳罗拉和列奥纳都两人是于同年出生的。但在大体上来说，旧的恐怖，已吓不得人了，精神的新的自由已显得如醉如狂。这种陶醉未能持久，但在当前它却消除了恐惧。就在这快乐的解放时刻中，诞生了近代的世界。

本书卷一，古代哲学部分是何兆武译；卷二，天主教哲学部分是李约瑟译。翻译过程中参考了刘悉规先生的译稿，谨此志谢。